Kritik

der

Günther'schen Philosophie

von

Dr. Fr. Michelis,

Professor am Seminarium Theodorianum zu Paderborn.

Paderborn, 1854.

Druck und Verlag von F. Schöningh.

Kritik

der

Günther'schen Philosophie

von

Dr. Fr. Michelis,
Professor am Seminarium Theodorianum zu Paderborn.

Paderborn, 1854.

Druck und Verlag von F. Schöningh.

Motto: Der Gegner hat die Pflicht, will er mit uns rechten, zuvor das Fundament und die darüber erbauten Hauptansichten des Dualismus zu richten, und sich vor allem die Frage zu beantworten: worin besteht und worauf steht dieser, damit er nicht gegen Phantome sich ereifre.

Just. Mil. 403.

Vorwort.

Mit einer Kritik der Güntherschen Philosophie in diesem Augenblicke hervorzutreten, wo eine dogmatische Untersuchung bereits eingeleitet und eine Censur derselben, die wenn sie auch nur einzelne Punkte berührt, doch jedenfalls dem Systeme als solchen die Spitze abbricht, mit Wahrscheinlichkeit zu gewärtigen ist, möchte ebenso überflüßig als gewagt erscheinen. Ueberflüßig freilich zunächst wohl nur denen, welche zwischen Kritik und Censur nicht unterscheiden; gewagt aber um so mehr, weil die Kritik eines philosophischen Systems einen selbstständigen Standpunkt im Denken voraussetzt, der gegenwärtig katholischer Seits wenigstens nicht gewonnen werden kann, ohne vor allen über die Frage mit sich im Klaren zu sein, ob wir dabei einfach nur auf den wissenschaftlichen Standpunkt der Scholastik zurückzugehen, oder ob wir denselben freilich nicht aufzugeben, aber doch über ihn hinauszugehen haben. Und kann man nun über diese Entscheidung nicht zweifelhaft sein, muß man den Versnch, dem thatsächlichen Fortschritte der geistigen Entwickelung in den letzten Jahrhunderten gegenüber einfach nur an dem wissenschaftlichen Standpunkte der Scholastik festzuhalten, unbedingt als einen reaktionären im schlimmen Sinne des Wortes bezeichnen, der zuletzt den Riß und das Uebel nur ärger macht, statt zu heilen, (denn: Man gießt nicht jungen Wein in alte Schläuche; etc. Matth. 9, 17.) ist also eine Kritik der Güntherschen Philosophie nur möglich, ich

sage nicht durch ein neues philosophisches System, aber doch durch einen neuen Versuch, das Verhältniß des subjektiven Denkens zum offenbarten Glauben theoretisch und praktisch richtig zu bestimmen, so könnte allerdings ein solcher Versuch an die Keckheit des Kriegers erinnern, der den offnen Feuerschlünden gegenüber tollkühn sich in die so eben geschossene Bresche stellt, wenn überhaupt dieses kriegerische Bild hier zulässig wäre. Es ist aber nicht zulässig, außer etwa in so weit von hartnäckigem Beharren im Irrthume, — der bessern Stimme im eignen Innern nicht minder, als der Entscheidung der höhern Auktorität zuwider, — die Rede wäre; die dogmatischen Censuren Roms sind nicht Zerstörungswerkzeuge und Feuerschlünde, bestimmt in die Wälle und Mauern der wahren Wissenschaft und Philosophie Bresche zu schießen; sie wollen nur warnen vor gefährlichen Stellen, den Weg und die Grenzen der Wahrheit bezeichnen; aber sie wollen auch dem Denkfaulen und Denkverzagten keinen Vorschub leisten, der so gewiß die Zukunft Preis gibt, als gewiß die Zukunft in der Schule liegt, die Schule aber ohne principielle Restitution der christlichen Wissenschaft nicht für die Kirche erhalten oder wieder gewonnen werden kann. Ist man nun aber einmal hierüber mit sich vollständig im Klaren (und eher soll es keiner unternehmen, sich in den geistigen Kampf zu mischen), weiß man, daß eine dem Einzelnen klar gewordene subjektive Auffassung der höchsten Wahrheiten, wenn auch die ganze Seele daran hängt und in derselben die Lebensaufgabe gesetzt war, doch nicht ohne weiters mit der geoffenbarten Wahrheit selbst verwechselt werden darf, daß also eine etwaige Nichtanerkennung derselben von Seiten der höchsten Auktorität wohl in die innersten Lebensansichten und Lebensideale, aber nicht in die übernatürliche Glaubensgewißheit störend einzugreifen vermöchte, dann

wird jenes Wagniß wenigstens nicht mehr als eine übermüthige und jugendliche Keckheit erscheinen. Wie auch immerhin die dogmatische Entscheidung über einen philosophischen Versuch im näheren ausfallen mag, dessen sind wir als Katholiken gewiß, daß das Streben an sich, die so dringend nöthige volle Aussöhnung der Wissenschaft mit dem Glauben anzubahnen, — um von der persönlichen Intention gar nicht zu reden — von der höchsten Auktorität in der Kirche nicht verdammt und verworfen wird, und dieser geistigen Auktorität, welche im christlichen Rom ihren Sitz hat, eine weniger hochherzige Gesinnung beizulegen, als dem Senate der heidnischen Roma, welcher auch dem geschlagenen Feldherrn den Dank des Vaterlandes votirte, dazu haben wir mindestens dadurch noch kein Recht und keine Veranlassung, daß sie ihre Aussprüche in rein objektiver von uns leider nur zu oft als solche nicht gehörig anerkannter Weise zu geben gewohnt ist. —

Ist demnach das Wagniß bei dem neuen philosophischen Versuche, den diese Kritik voraussetzt, nicht so groß, daß es als unvernünftige und übermüthige Keckheit von vorn herein abzuweisen wäre, so hat es auch mit dem andern Vorwurfe, als ob es überflüßig sei, so viel nicht mehr auf sich. In der That, um von allem andern zu schweigen, wenn es hier gelungen wäre, den im christlichen Glauben von Anfang an begründeten, von der christlichen Wissenschaft zu allen Zeiten erstrebten Standpunkt des Denkens in der vollständig richtigen Bestimmung und Durchführung des Verhältnisses zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven und der Auktorität zu erreichen, wer, der nur irgendwie einen Blick in die wissenschaftliche Zerrissenheit auch unter Katholiken, wie sie namentlich im Streite über die Günthersche Philosophie offenbar geworden ist, geworfen und eine Reflexion über die wirklichen und möglichen Folgen eines solchen Zustandes gemacht hat, wird läugnen, daß

hiemit der guten Sache ein Dienst geleistet wäre! Ich habe das reine Bewußtsein in mir, daß nur der Schmerz über diese Zerrissenheit und die Hoffnung, von dem in der That unparteiischen Standpunkte aus, auf dem ich mich diesem Streite gegenüber fühlte, das rechte Wort der Vermittelung (keineswegs jedoch vermöge einer schlechten Mitte weder über noch zwischen und hoffentlich auch nicht unter den Parteien) sprechen zu können, mich zu diesem mir sonst ferner liegenden philosophischen Versuche bewegt hat. Wer eine Vermittelung der etwaigen dogmatischen Entscheidung gegenüber für überflüßig halten wollte, der müßte entweder von dieser eine philosophische Erörterung erwarten oder den Werth der Wissenschaft vollständig gleich Null anschlagen. —

Wie hoch die Anforderung ist, die dem Gesagten zufolge dieser Versuch an sich selbst stellt, das fühle ich wohl und es könnte vor allem nöthig erscheinen, die Gründe vorzulegen, auf die gestützt ich nur einmal den Versuch wagen konnte. Ich mag aber den Leser nicht von vorn herein mit der innern Geschichte des Buches behelligen. Die Sache muß für sich selbst sprechen.

Daß ich mich bei der Beurtheilung der Güntherschen Philosophie auf dem rein objektiven, nur die Sache im Auge haltenden Standpunkte gehalten habe, wird dem Gesagten zufolge kaum noch einer vorläufigen Versicherung bedürfen. Ich habe nach einem natürlich sich ergebenden wissenschaftlichen Entwickelungsgange das Günthersche System unter Beifügung wörtlicher Citate aus den Werken von Günther und Papst — alles andere absichtlich ausgeschossen — dargelegt und in demselben Entwickelungsgange den Standpunkt des Denkens herausgestellt, von dem die Kritik ausging. Nebenbei ist dabei für denjenigen, welcher sich zur Lektüre der Güntherschen Werke selbst nicht veranlaßt sieht, die Gelegenheit gegeben, sich mit dem Systeme und seiner Terminologie vollständig bekannt zu machen. Dahingegen habe

ich fast gänzlich abgesehen von allen mehr subjektiven und namentlich polemischen Urtheilen, die Günther von seinem Standpunkte aus über kirchliche und wissenschaftliche Zustände namentlich der Gegenwart fällt. Wem sollte es aus der gewöhnlichen Erfahrung bei wissenschaftlichem oder unwissenschaftlichem Streite nicht bekannt sein, daß Mißverständnisse und unheilvolle Zwietracht am meisten dadurch entstehen, daß man, anstatt ernst auf den Grund der Sache selbst einzugehen, an diese und jene Konsequenz sich hängt, deren Härten zum Theil nur durch die Situation des Augenblicks hervortreten und die in einem ganz andern Lichte erscheinen, wenn man sie in Verbindung mit anderen erklärenden und beschränkenden Sätzen betrachtet. Auf eine polemische Schrift im gewöhnlichen Sinne des Wortes war es bei diesem Versuche nicht abgesehen und auf das Interesse, welches eine solche augenblicklich hervorzurufen im Stande ist, muß ich von vorn herein ganz verzichten. Sollte mein Verfahren in dieser Beziehung manchem vielleicht als zu milde erscheinen, so möge man sich des Unterschiedes zwischen dem Censor und Kritiker erinnern und bedenken, daß diesem noch keinesweges Recht ist, was jenem strenge Pflicht gebieten kann.

Noch viel mehr habe ich es mir zur Pflicht gemacht, durchaus abzusehen von der Art und Weise, wie Günther die Personen behandelt. Nur die eine Bemerkung mag mir hier in der Vorrede erlaubt sein, daß Günther sich in Betreff gerade meiner Person doch in ein schwer zu lösendes Dilemma verwickelt haben möchte. Wenn nemlich Günther einerseits die Bedeutung der deutschen Wissenschaft so hoch anschlägt und anderseits mich als den deutschen Vetter Michel dem Publikum vorführt, (Lyd. Jahrg. 1852) so kann, wenn es ihm, was ich nicht bezweifle und am allerwenigsten tadle, mit der Ehre der deutschen Wissenschaft Ernst ist, es ihn doch wahrhaftig nur freuen, wenn der deutsche Michel

zu Ehren kommen sollte, selbst um den Preis, daß sein (Günthers) System bei allem seinen Verdienste doch die Probe als das vollendete System der kath. Philosophie auch wissenschaftlich nicht bestehen sollte. Mich meiner Seits würde es hoch erfreuen, wenn ich dem Onkel Peregrin als sein aufrichtig ergebner Vetter Thomas in der Vorsch. II. p. 154 bezeichneten Situation (abgesehen von aller Prätension, die in dem ausgesprochenen Wunsche liegen könnte) mich vorstellen dürfte, mit der ausdrücklichen Bedingung jedoch, daß die Naturwissenschaft nur dadurch ihre rechte Stellung in der Philosophie einnehmen und behaupten zu können glauben dürfte, daß sie der Sprachwissenschaft an Würde und Bedeutung den ersten Rang willig einräumte. Sollte übrigens der Vetter Michel mit diesem seinen Versuche in der That zu Ehren kommen, so hat es gar keine Gefahr, daß es seiner Demuth Abbruch thue, nicht etwa allein deßhalb, weil ja, neben allen andern Gründen, die ein armseliger Mensch zur Demuth hat, jede klar gewordene Wahrheit, wenn sie anders eben Wahrheit und nicht eiteler Schein ist, eine Gabe von oben, vom Vater des Lichtes ist, sondern auch aus dem ganz besondern Grunde, weil in ihm nur ein anderer zu Ehren kommen würde, der jetzt noch ungenannt sein mag. Für jetzt hat er selbst noch die Verantwortung dafür zu tragen, daß er vielleicht noch mehr als er selbst es weiß, wie Parcival mit dem Thorenkleide angethan und in der „Thumpheit" befangen, auf Aventüre in die Welt hinausgezogen. — Zum Schlusse fehle hier die ausdrückliche Erklärung nicht, daß, was ich irgend in den folgenden Erörterungen wider Wissen und Willen gegen den Buchstaben und den Sinn des kath. Dogmas gefehlt haben sollte, ich dieses von vorn herein zurücknehme und als nicht gesagt betrachtet wissen will.

Paderborn, in der Himmelfahrtsoktav 1854.

Der Verfasser.

Vor dem Lesen zu berücksichtigen!

Verzeichniß der sinnstörenden Fehler.

Seite 5.	letzte Zeile		statt	als lies: als denkendes.
„ 13.	Zeile 13	v. o.	statt	vom subjektiven Denken in lies: vom subjektiven Denken aus. So mehrere Male.
„ 13.	„ 34	„	„	einen lies: reinen.
„ 33.	„ 39	„	„	Charakter lies: charakteristischen Anspruch.
„ 48.	„ 6	„	„	Ursprunge „ Ursprache.
„ 53.	„ 5	„	„	und diese „ und anderseits nur die Sprache die
„ 62.	„ 26	„	„	conträr „ coätern.
„ 64.	„ 11	„	„	im Selbstbewußtsein lies: ein Selbstbewußtsein
„ 75.	„ 3	„	„	Grundsätze lies Grundgegensätze.
„ 88.	„ 14	„	„	werden „ wird.
„ 88.	„ 18	„	„	diejenigen „ derjenigen.
„ 95.	„ 38	„	„	an „ auf.
„ 97.	„ 22	„	„	sondern nur als lies: sondern als
„ 104.	„ 35	„	„	ein lies: wie.
„ 107.	„ 8	„	„	zwei auch lies: auch zwei.
„ 113.	„ 9	„	„	daß er nicht durch, sondern ohne lies: nicht daß er durch, sondern daß er nicht ohne
„ 170.	„ 34	„	„	daß nun Günther, indem er einerseits lies: daß nun Günther einerseits.
„ 182.	„ 18	„	„	spekulative lies: subjektive.
„ 187.	„ 34	„	„	Phädron lies: Phädon.
„ 187.	„ 37	„	„	Herbets „ Herbarts.
„ 192.	„ 10	„	„	wir nur die lies: wir die.
„ 193.	„ 8	„	„	sollte lies: soll.
„ 194.	„ 35	„	„	vereinende lies: verwirrende.
„ 194.	„ 40	„	„	würden lies: müssen.
„ 223.	„ 31	„	„	wird, das lies: wird, da er er durch jenen genöthigt wird, d.
„ 226.	„ 11 und 12		statt	dächten wir die menschliche Natur auch nur einen Moment als getrennt von dem göttlichen Denken — lies: dürften wir die menschliche Natur in Christo auch nur einen Moment getrennt von der göttlichen denken.

I. Allgemeiner Theil.

§. 1. Die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft (Philosophie) in der Gegenwart und Günthers Verhältniß zu ihr.

Verständigung zwischen zwei streitenden Parteien, z. B. zwischen Philosophie und Theologie, ist nur möglich, insofern es noch einen beiden gemeinsamen Punkt gibt, und es kommt, um mit Erfolg an der Erreichung dieses Zieles zu arbeiten, zunächst alles darauf an, diesen gemeinsamen Punkt herauszufinden. Die Philosophie nun, welche wir vorläufig ganz allgemein als die Vertreterin der subjektiven Thätigkeit und ihres Rechtes im Processe der Erkenntniß fassen, und die Theologie, die Vertreterin der positiven Auktorität der Offenbarung, haben zu ihrem gemeinsamen Ziele die Erkenntniß der Wahrheit. Eine Denkthätigkeit, welche dieses Ziel ausgesprochener Maaßen verläugnete, und mit der Wahrheit nur ihren Scherz und Spott triebe, verdiente allerdings nur unsere Verachtung; wo immer wir aber ein ernstes Streben nach demselben voraussetzen müssen, und sei das Resultat vor der Hand auch ein noch so irriges und unglückliches, da werden wir dieses Ziel als den der Philosophie und Theologie, von der es sich von selbst versteht, gemeinsamen Punkt anerkennen und anerkennen müssen. Erkenntniß der Wahrheit ist aber noch ein zusammengesetzter Begriff und es fragt sich weiter, ob wir in dem Begriffe der Erkenntniß oder in dem Begriffe der Wahrheit den der Theologie und der irgendwie mit Recht sich so nennenden Philosophie gemeinsamen Punkt zu suchen haben. In dem Begriffe der Wahrheit können wir ihn aber von vorn herein nicht suchen, da ja über diesen Begriff eben gestritten wird, und die Verständi-

gung stattfinden soll; also nur in dem Begriffe der Erkenntniß. Es könnte scheinen, als ob wir dem Rechte der absoluten Wahrheit schon etwas vergeben hätten, wenn wir nicht von vorn herein sie als den einzigen wahren Verständigungspunkt festhalten. Aber die Theologie oder concret gesprochen der Theologe (d. h. hier jeder, der als Vertreter der positiven Auktorität der Offenbarung auftritt) möge nicht vergessen, daß er als solcher nicht diese höchste Auktorität der göttlichen Offenbarung selbst, sondern nur der subjektive Vertreter derselben ist. Und wenn die ewige Wahrheit selbst, da sie im Fleische auf Erden wandelte, dem Irrthume und der Verblendung gegenüber ihr Recht als absolute Wahrheit gewissermaßen suspendirend zur Demonstration sich herbeiließ (wem sind nicht bei Lesung des Evangeliums schon tief die Worte des Heilandes zu Herzen gegangen: Und wenn der Satan den Satan austreibt, so ist er unter sich uneins, wie wird sein Reich bestehn? Und wenn ich die Teufel durch Beelzebub austreibe ꝛc. .. Matth. 12, 25 seq. oder: Wer unter euch wird mich einer Sünde beschuldigen? Wenn ich aber die Wahrheit zu euch rede, warum glaubet ihr mir nicht? Joh. 8, 46.); dürfen wir, die wir nur von Gnaden wegen Theil haben an der ewigen Wahrheit, uns unterfangen, den Weg der Verständigung von vorn herein abzuschneiden? Es versteht sich von selbst, daß auch die Theologie als Wissenschaft sich nicht mit der kirchlichen Auktorität, die als solche die Wahrheit ausspricht, nicht Verständigung sucht, verwechseln darf. Endlich ist zu bemerken, daß auch der Philosophie gegenüber, insoweit sie schon in die Verständigung mit der positiven Offenbarung eingegangen, also eine christliche oder kirchliche geworden ist, die Theologie die höchste Wahrheit nicht schlechtweg als den gemeinsamen Punkt geltend machen kann, insofern nämlich diese Wahrheit f ü r u n s im Diesseits nie als eine fertige betrachtet werden darf. Es bleibt demnach b e stehn, daß wir vor allen auf den Begriff der Erkenntniß als den gemeinsamen Punkt zur Verständigung zwischen Philosophie und Theologie angewiesen sind. — Gehen wir also auf die nähere Bestimmung des Begriffes des Erkennens ein, so wird uns das eine sofort klar, daß wir im Erkennen wieder ein zweifaches unterscheiden müssen, insofern jeder zugeben muß, daß ohne D e n k e n kein Erkennen gedacht werden kann. In der Unterscheidung der Begriffe des D e n k e n s und des E r k e n n e n s liegt aber ausgedrückt, daß wir in der geistigen Thätig-

keit, die wir als solche mit dem Worte Denken bezeichnen, etwas von dem rein Subjektiven zu unterscheidendes ansetzen müssen, einen Anhalt der subjektiven Thätigkeit, eine dasselbe bestimmende Regel und Macht, ein durch dasselbe zu Stande gekommenes Resultat, kurz ein etwas, was wir, wie wir es im nähern auch bestimmen mögen, jedenfalls dem rein Subjektiven gegenüber als Objektives oder als Auktorität bezeichnen können. Ein Denken, das keinerlei Bestimmung in sich trägt, das es absolut zu keinerlei Erkenntniß bringt, und sei es auch nur die, daß es keine wahre Erkenntniß für den Menschen gebe, ist ebenso unmöglich, wie anderseits das Zustandekommen einer Erkenntniß ohne Denken unmöglich gedacht werden kann.

Indem wir also in dem innersten Wesen der Erkenntniß selbst, die wir als den jedenfalls gemeinsamen Punkt zwischen Theologie und Philosophie festhalten mußten, auf eine ähnliche Unterscheidung stoßen, als wir vorhin zwischen Philosophie und Theologie angesetzt hatten, die Unterscheidung nämlich zwischen der subjektiven Thätigkeit und einer dieselbe bestimmenden Macht, welche wir vor der Hand schlechtweg als Auktorität bezeichnen können, ohne für jetzt noch darauf einzugehen, ob dieselbe als solche innerhalb oder außerhalb des denkenden Subjektes gelegen ist, so sind wir natürlich darauf angewiesen, das gegenseitige Verhältniß dieser Faktoren in beiden Gebieten zu ermitteln. Die Theologie ihrer Seits, als Vertreterin der zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit an den Menschen sich wendenden göttlichen Auktorität der Offenbarung, setzt die subjektive Thätigkeit, das Denken voraus und erkennt es also ohne weiteres in seinem Rechte an, indem die Offenbarung eben an den Menschen als ein denkendes und vernünftiges Wesen sich wendet. — Von dieser Seite her ergibt sich also an und für sich von vorn herein durchaus keine Schwierigkeit; die subjektive Thätigkeit des Denkens wird vermöge der in der Offenbarung ihr gebotenen Wahrheit zur realen Erkenntniß, und umgekehrt, die objektive Seite der geistigen Thätigkeit findet ihre reale Erfüllung, ohne daß dem Denken, der subjektiven Seite, ihr Recht und ihre Thätigkeit beeinträchtigt wird. Die Philosophie anderseits wird allerdings ihrem Wesen nach vorzugsweise an den subjektiven Faktor im Prozesse der geistigen Thätigkeit, an das Denken sich anlehnen und dieses für sich in Anspruch nehmen. Daß sie aber, so lange sie nicht das Denken als die absolut willkürliche und regellose Thätigkeit des Subjektes bestimmt, eine das Denken

bestimmende Macht, eine Auktorität im oben erklärten Sinne des Wortes, zugeben, daß sie also, ohne sich selbst aufzuheben, diesen zweiten Faktor im Prozesse der geistigen Thätigkeit nicht verläugnen kann, haben wir schon oben gesehn. Die weitere Frage ist nun die, ob diese das Denken bestimmende Macht rein innerhalb oder ob sie außerhalb des denkenden Subjektes anzusetzen, d. h. ob sie als eine Auktorität im vollen Sinne des Wortes zu bestimmen ist. Erst in diesem Falle haben wir dann dem Subjektiven gegenüber den wahren Begriff des Objektiven für die Philosophie gewonnen. Ohne auf die vollständige Erörterung dieser Frage einzugehen, genügt es hier, darauf hinzuweisen, daß für unser Denken die Begriffe der Auktorität und der Objektivität absolut mit einander verbunden sind, mit einander stehen und fallen. So wie ich kein außer mir real vorhandenes Sein annehmen kann, ohne in demselben zugleich eine mein Denken bestimmende Macht anzuerkennen, so kann ich umgekehrt die mein Denken bestimmende Macht nicht lediglich nur in das denkende Subjekt hineinlegen, ohne zugleich dasselbe als den Urheber Seiner selbst und aller objektiven Realität hinzustellen. Damit ist dann entweder das denkende Subjekt zum absoluten und einzig realen gemacht, oder, wenn ich dieses nicht kann und will, das Denken sammt seinem Inhalte vernichtet. Gehen wir, um uns hier einen flüchtigen Seitenblick zu erlauben, auf die für das Denken bei den gegebenen Begriffen möglichen Fälle ein, so ergibt sich folgendes. a. Das denkende Subjekt macht sich selbst strikte als solches, d. h. den einzelnen subjektiven Denkakt zur absoluten Auktorität, läugnet also die Auktorität in ihrem wahren Begriffe und muß dann eben deshalb alle objektive Gewißheit des Erkennens und consequent alle objektive Realität läugnen. Dies ist das System des vollendeten Scepticismus, welcher in dem Satze sich ausspricht, daß es für den Menschen keine objektive Wahrheit und Gewißheit gebe. Der Scepticismus hat offenbar nur Sinn und Berechtigung als Ausdruck der subjektiven Ueberzeugung (des Gefühles), noch keine Gewißheit gefunden zu haben; in demselben Momente aber, wo er über diesen blos negativen Ausdruck des subjektiven Unbefriedigtseins hinaus sich positiv constituirt, und im direktesten Widerspruch mit seinem Axiom, daß es keine Gewißheit für den Menschen gebe, ebendiesen Satz, daß es keine Gewißheit gebe, als einen gewissen hinstellt, ist er in das oben aufgestellte Extrem verfallen und müßte consequent

zur Läugnung nicht allein des Subjektes, als Trägers des Denkaktes, sondern auch des Denkaktes selbst voranschreiten. b. Das denkende Subjekt erkennt nur die Realität der äußern Objektivität an und muß dann nicht allein diese zugleich als die alles bestimmende Auktorität setzen, sondern auch ebenso wie im vorigen Falle zur direkten Läugnung des denkenden Subjektes und aller Realität gelangen. Dieses ist das System des absoluten Materialismus und Atomismus, dem wie alles Individuelle, so zuletzt nothwendig auch das denkende Ich selbst nur ein Produkt der Atomenkombination, die er als das einzig reale ansetzt, und der in ihnen vorausgesetzten Lebensbewegung sein kann. Das denkende Ich oder der Denkakt hat dann also seine Bestimmtheit in der Atomencombination und ihren Gesetzen; diese werden, indem sie als das einzig objektiv reale gesetzt werden, auch als die absolute Auktorität angesetzt. Da aber alles für mich nur ist, insofern es mir subjektiv geworden, so ist klar, daß auch dieser Weg des Denkens mit der Läugnung des denkenden Subjektes consequent zur Läugnung des Denkens nicht allein, sondern auch aller Realität voranschreiten und zum absoluten Nihilismus gelangen muß. c. Der Mensch erkennt sowohl den Begriff Auktorität als den der Objektivität an, legt aber beides in das denkende Subjekt selbst hinein. Dies ist das in der Hegel'schen Philosophie vollendete System des Idealismus; ein System, welches die Philosophie Gottes wäre, wenn Gott der Philosophie bedürfte, welches aber eben deshalb auch nicht die wahre Philosophie für den Menschen sein kann, weil der Mensch es ist, der es vollzieht. — Außer diesen drei Fällen ist, wenn man von der Verwerfung aller Auktorität für's Denken, d. h. von der Regellosigkeit und Willkürlichkeit des Denkens, so lange wenigstens, als der Wahnsinn noch nicht als eigenes System der Philosophie anerkannt ist, und die Irrenanstalten noch nicht als die Hochschulen par excellence angesehen werden, billiger Weise absieht, nur noch der eine möglich, daß der Mensch sowohl die Objektivität als die Auktorität anerkennt, ohne sie schlechtweg in das denkende Subjekt selbst zu legen, und in diesem einzelnen Falle wird sowohl der Begriff des Subjektiven als des Objektiven und der Auktorität, sowohl das Denken als das Sein in ihrem Bestande gesichert. Für die genauere Bestimmung des Begriffes der Auktorität diene die Unterscheidung folgender Fälle. Das objektiv Seiende kann als zugleich und unmittelbar bestimmende Macht

für das Subjekt d. h. Auktorität sein; dies ist der Fall in absoluter Weise bei dem sich offenbarenden Gotte dem Menschen, in relativer Weise bei dem Lehrer dem zu Belehrenden, der Obrigkeit dem Unterthan gegenüber. Oder das objektiv Seiende ist zwar bestimmende Macht für das denkende Subjekt, aber erst vermittelst eines andern denkenden Subjektes; so bestimmt der Naturgegenstand allerdings mein Denken, ich muß ihn so denken (vorstellen), wie die Natur ihn gibt; aber daß ich ihn überhaupt denke, daß ich ihn unter diesen oder jenen Begriff fasse, ihn unter diese oder jene Kategorie bringe, das ist nur vermöge der Auktorität, die in der Gesellschaft, im Gesammtbewußtsein der Menschen liegt. Man könnte also hier zwischen objektiver und vermittelnder Auktorität unterscheiden, während der Vollbegriff der Auktorität für den ersten Fall aufbewahrt bliebe, wo das objektive Sein als solches zugleich auch Auktorität ist, was natürlich voraussetzt, daß es als Sein zugleich auch Denkendes sei, was wiederum in absoluter Weise nur in Gott stattfinden kann. Auch davon können wir hier schon vor der Hand Akt nehmen, daß für den einzelnen Menschen thatsächlich weder die nur objektive Auktorität (die Natur), noch auch die höchste Auktorität zugänglich ist ohne die vermittelnde Auktorität der Gesellschaft.

Muß also, um den unterbrochenen Faden wieder aufzunehmen, die Philosophie um nicht das Denken und damit sich selbst zu vernichten, den Begriff der Auktorität, als einer das subjektive Denken, oder wenigstens den einzelnen Denkakt bestimmenden Macht anerkennen, so folgt, daß, da wie schon bemerkt, die Theologie ihrer Seits das subjektive Denken neben der Auktorität nicht allein nicht vernichtet, sondern nothwendig voraussetzt und positiv anerkennt, daß, sage ich, in der Anerkennung dieser beiden Faktoren zur Erkenntniß der Wahrheit Theologie und Philosophie nicht mit einander im Widerspruche, sondern in vollständiger Uebereinstimmung sind, und daß daher das Verhältniß zwischen beiden von vorn herein falsch angesetzt wird, wenn man es einfach nach dem Gegensatze von subjektivem Denken und von Auktorität bestimmt. Mag immerhin in der Theologie ihrem Begriffe nach die Auktorität, in der Philosophie ebenso das subjektive Denken das vorschlagende Element sein, bis zur gänzlichen Vernichtung des einen Faktors durch den andern kann weder die Theologie noch die Philosophie vorangehn, ohne sich selbst zu vernichten;

und somit haben wir in der Thatsache, daß das Denken oder Erkennen ein Prozeß ist, welcher nur durch das Zusammenwirken zweier Faktoren, des Subjekts und des Objekts (Auktorität) zu Stande kommt, vom Begriffe der Erkenntniß aus den der Theologie und Philosophie gemeinsamen Punkt gefunden. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen, ohne den wenigstens in der Idee gemeinsamen Boden zu verlassen.

In der Anerkennung des subjektiven und objektiven Faktors nemlich im Wesen des Denkens oder Erkennens ist, sofern der Begriff des Denkens oder Erkennens nicht ohne alle Wahrheit bleiben soll, die Voraussetzung schon mitenthalten, daß es in letzter Instanz zu einer harmonischen Ausgleichung dieses Gegensatzes und zur befriedigenden Lösung des etwaigen Streites zwischen den Faktoren kommen müsse und auch darin stimmen Philosophie und Theologie ebensosehr überein als in der Thatsache, daß diese Ausgleichung und befriedigende Lösung in der Wirklichkeit noch nicht oder wenigstens noch nicht vollständig erreicht sei. Sowohl das eine als das andere wird sowohl von der Philosophie als der Theologie anerkannt; von der Philosophie wenigstens thatsächlich, indem sie ja nicht in unermüdet neuen Versuchen nach der vollendeten Erkenntniß als ihrem höchsten Ziele ringen würde, wenn sie sie dieses Ziel für entweder ganz unerreichbar oder schon wirklich erreicht ansähe; von der Theologie aber ganz ausdrücklich, und zwar mit klarem Bewußtsein über den Erklärungsgrund dieses Thatbestandes, den sie in dem Faktum der Ursünde und dem dadurch bewirkten anomalen Zustande des Menschen erkennt. —

Und hier erst stoßen wir auf den Punkt, wo Philosophie und Theologie auseinander gehen, während die Philosophie, die wir, insoweit von einem feindlichen Auseinandergehn der Philosophie und Theologie die Rede ist, natürlich als die dem Glauben und der Auktorität der Offenbarung sich entziehende subjektive Denkthätigkeit fassen, die Ursünde und ihre Folgen nicht oder wenigstens nicht im Sinne der Offenbarung anerkennend den empirischen Zustand im Ganzen genommen als den normalen und den in der geschichtlichen Entwickelung desselben vor sich gehenden Prozeß des Denkens als die höchste in der Entfaltung ihrer natürlichen Kräfte sich vollziehende Lebensaufgabe der Menschheit betrachtet, so muß dagegen die Theologie, indem sie von dem Faktum der Ursünde und eines dadurch bewirkten Mißverhältnisses in der Entwicklung des Menschen, welches, insofern

es nicht als ein im Glauben und dem höheren Streben der Menschheit überhaupt wieder aufgehobenes zu betrachten ist, in dem geschichtlich = thatsächlichen Zustande der Menschheit zur Erscheinung kommt, ausgeht, in diesem Mißverhältnisse und dieser Störung eine natürliche Scheidewand zwischen der absoluten Wahrheit und dem Menschen in seinem jetzigen Zustande erblicken, die nur durch übernatürliche Einwirkung Gottes, (versteht sich unter vorausgesetzter Mitwirkung des Menschen) und also nur in dem Maaße gestürzt werden kann, als dieses Mißverhältniß aufgehoben ist, also auch so lange nicht vollständig gestürzt werden kann, so lange das Mißverhältniß nicht vollständig aufgehoben worden ist. Wenn demnach zunächst erst in diesem Erklärungsgrunde für die Thatsache der noch nicht oder nicht vollständig erreichten Ausgleichung des subjektiven Denkens mit der Auktorität die einseitig subjektiv gewordene Philosophie und die Theologie auseinander gehen, so ist es doch nicht allein möglich, sondern sogar nothwendig, daß ihre Resultate rückwärts wie vorwärts durchgreifend andere und wenn auch dem Scheine nach ähnliche oder sogar gleiche, doch dem Wesen nach durchaus verschiedene werden. Ja die Erwägung, daß es doch am Ende uur eine höchste durch alles durchgreifende Wahrheit geben kann, wird schon von vorn herein zu dem Schlusse führen, daß, wofern die Theologie wirklich im Besitze dieser einigen höchsten Wahrheit ist, die Philosophie in dem erklärten Sinne des Wortes, als das einseitig subjektiv gewordene Denken, entweder an der Wahrheit vollständig verzweifeln oder nur zu einem Scheine und einer Karrikatur der Wahrheit gelangen könne. — Fassen wir, ehe wir weiter gehen, dies für die Verständigung zwischen Philosophie und Theologie höchst wichtige Resultat wohl in's Auge. Also nicht in der Unterscheidung des subjektiven Denkens und der Auktorität, auch noch nicht in der Aufstellung der endlichen vollständigen Ausgleichung des subjektiven Denkens mit der Auktorität als höchstes Ziel der Erkenntniß, endlich auch noch nicht in der Behauptung, daß dies Ziel empirisch noch nicht oder wenigstens noch nicht vollständig erreicht sei, sondern zunächst erst in dem Erklärungsgrunde dieser Thatsachen gehen Theologie und Philosophie auseinander, indem diese den empirischen Zustand als den normalen oder doch nur empirisch unvollkommnen, jene aber eben den Zustand, wie er ist, als einen durch die Sünde bewirkten anomalen, daher dem Einzelnen empirisch unüberwindlichen betrachtet. Die Prüfung

der Wahrheit des einen oder des andern Standpunktes oder vielmehr der Beweis, daß allein der von der Theologie genommene Standpunkt der einseitig subjektiv gewordenen Philosophie gegenüber der einzig richtige und haltbare ist, ist hier nicht unsere Sache; wohl aber müssen wir jene Voraussetzung der Theologie selbst noch schärfer in's Auge fassen, um dadurch die Aufgabe der christlichen und kirchlichen Wissenschaft zunächst im allgemeinen näher bestimmen zu können. Die Grundlage des theologischen Standpunktes bildet offenbar die Voraussetzung, daß so lange der Zustand des Menschen nicht der normale ist, auch seine Erkenntnißweise nicht die normale, also auch sein Denken und Erkennen nicht das (relativ, d. h. nach Maaßgabe des dem Menschen erreichbaren) vollkommne sein könne; daß das thatsächliche Mißverhältniß, worin der Mensch in Folge der Ursünde sowohl in Beziehung auf sich selbst, als in Beziehung auf die übrigen Glieder der Kreatur und auf Gott sich befindet, auch eine wesentlich unvollkommene Form seines Erkennens bedingt; woraus schon von vorn herein folgt, daß jeder Versuch, mittelst der empirischen Form des Denkens als solcher eine vollkommne Erkenntniß (absolute Wissenschaft) herzustellen, als ein in der Wurzel mißlungener, dahingegen eine wahre Kritik des Denkens als die erste Bedingung zur Erreichung der relativ vollkommenen Erkenntniß und als das dringendste Bedürfniß der Philosophie zu betrachten, diese aber nur dadurch möglich ist, nicht daß der eine Akt des empirischen Denkens den andern kritisirt, sondern daß im empirischen Denken ein über jeden einzelnen Akt desselben erhabener Maaßstab anerkannt wird. — Jene Voraussetzung der Theologie aber muß so lange als eine wohlbegründete und durchaus unumstößliche betrachtet werden, als Denken und Sein, also auch die Weise, die Form des Denkens und die Weise, die Form des Sein (der Zustand) innerlich und wesentlich mit einander verknüpft und unzertrennlich verbunden sind; weil es ja ein und dasselbe geistig-leibliche Wesen ist, welches in seinem persönlichen Ich als der Träger sowohl des Seins und des Zustandes, als des Denkens und des Erkennens erscheint. Wollte man die Erfahrung, daß es Menschen gibt, die bei niederem moralischen Standpunkte eine hohe Stufe der Erkenntniß besitzen, oberflächlicher Weise gegen die Wahrheit der aufgestellten Behauptung anführen, so würde uns das höchstens Veranlassung sein, uns strengere Rechenschaft darüber zu geben,

weshalb uns die Unvollkommenheit und Beschränktheit des Erkennens im jetzigen Zustande als eine dem Einzelnen absolut unübersteigliche erscheinen muß, indem wir nemlich durch jenen Einwurf nur auf die genauere Unterscheidung zwischen der relativ-verschiedenen Unvollkommenheit des Erkennens des Einen im Vergleich mit dem Andern und der absoluten, Jedem im empirischen Erkennen unübersteiglichen Unvollkommenheit geführt werden. Hätte diese Unvollkommenheit blos im Individuum ihre Ursache, so wäre nicht abzusehen, weshalb, wenigstens unter Voraussetzung der geschehenen Restitution, die Unvollkommenheit eine dem Individuum absolut unübersteigliche sein sollte. Sie kann aber gar nicht ihre Ursache allein im Individuum haben, aus dem einfachen Grunde, weil wir den Menschen, insofern er eben Mensch ist, nie rein und nur als Individuum betrachten dürfen, weil er nur Mensch ist als Theil in der Gesammtheit, als Glied in dem organischen Ganzen der Menschheit. Und wenn wir nun dem Dogma gemäß das durch die Sünde entstandene Mißverhältniß in das natürliche Uebergewicht des leiblich-organischen Theiles im Menschen setzen, so wird sich leicht als weitere Folge ergeben, daß eben durch dieses jetzt von Natur aus stattfindende Vorschlagen des Leiblich-organischen in jedem Einzelnen das geistige Gesammtbewußtsein der Totalität gebrochen und getrübt ist, so daß also die Wiederherstellung der rechten Form und des rechten Maaßes des Erkennens im Einzelnen ebensosehr von der Aufhebung des zuständlichen Mißverhältnisses in ihm, als von der Restitution des rechten Verhältnisses der Individuen zur Gesammtheit und umgekehrt abhängig ist. Also: Rechte Form und rechtes Maaß des Erkennens im Einzelnen und Restitution der Gesammtheit, sowie Herstellung des wahren Gesammtbewußtseins und Ueberwindung des Mißverhältnisses im Einzelnen stehen mit einander in Wechselwirkung und bedingen sich gegenseitig. Um der vielleicht schon hier sich erhebenden Frage, was wir unter dem Gesammtbewußtsein verstehen, vorläufig zu begegnen, möge hier die Bemerkung Platz finden, daß darunter nicht eine blos kollektive lediglich a posteriori eintretende Einheit, eine blos formale Uebereinstimmung der individuellen Bewußtsein, sondern die Einheit aller individuellen Bewußtsein durch Theilnahme an der einen untheilbaren, in der Totalität lebendig und real vorhandenen ewigen Wahrheit (Gott) zu verstehen ist, (ähnlich, wie in höherer Weise in

der Kirche die Einheit Aller im Glauben durch die wirkliche Theilnahme aller Einzelnen an den einen in der Kirche vorhandenen Logos und den von ihm gesandten h. Geist stattfindet), welche Theilnahme der Individuen an der ewigen Wahrheit aber nur möglich ist durch Vermittlung der Gesammtheit, weil es die Existenzform des Menschen ist, Einheit in der Vielheit zu sein. —

Soll nun unter Voraussetzung dieser auf der durch den jetzigen Zustand bedingten Form des Erkennens beruhenden Scheidewand zwischen dem Subjekte (dem Individuum) und der Totalität des Objektiven die Verbindung des Individuums mit dieser objektiven Wahrheit lebendig fortgesetzt, wiederhergestellt und zu ihrem wahren Ziele geführt werden, was nur durch Offenbarung von Seiten Gottes unter Mitwirkung von Seiten des Menschen geschehen konnte und wie die Theologie lehrt, in dem Erlösungswerke wirklich geschehen ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß ihrer Seits die Offenbarung, um überhaupt nur Offenbarung sein und an den Menschen, wie er ist, herankommen zu können, in diese empirische Erkenntnißform des Menschen eingeht. — Jede Offenbarung des Ewigen und Vollkommenen an den Menschen in seiner Zeitlichkeit und Unvollkommenheit ist von Seiten Gottes nothwendig Verhüllung (Einhüllung) seiner und die vollkommenste Offenbarung ist als solche auch die vollkommenste Verhüllung (Einhüllung). Man vergegenwärtige sich das Geheimniß in der Krippe und am Kreuze, wo ist die ewige Wahrheit, das absolute Sein physisch verborgener, aber auch zugleich moralisch offenbarer als dort? — Von der andern Seite wird im Individuum, insofern es auf den wiederangeknüpften Lebensprozeß eingeht, mit innerer Nothwendigkeit das Streben sich geltend machen, von dem Zufälligen, Beschränkten, falsch Individuellen, was ihm vermöge seiner empirischen Existenzweise anhängt, sich zu befreien, das reine Denken, das allgemein Wahre im Bewußtsein wiederzugewinnen, weil ja eben nur vermöge dieser Durchbrechung der Schranke des falsch Individuellen im Gesammtbewußtsein die objektive Wahrheit erfaßt werden kann. Und in demselben Maaße wie das Denken des Einzelnen auf die real in der Offenbarung wiedergegebene höchste Wahrheit lebendig eingeht, wird es einerseits ihm selbst gelingen, das reine Denken wiederzugewinnen, und der normalen Form des Denkens sich wieder bewußt zu werden, und anderseits eben dadurch der Offenbarung

es ermöglicht sein, der verhüllenden, beschränkenden Form bis zu einem gewissen Grade sich zu entledigen, so daß, indem in der Offenbarung die ewige und allgemeine Wahrheit in die empirische Form des Erkennens sich hüllt, das subjektive Denken aber, wenn es in der rechten Richtung sich bewegt, aus der empirischen Beschränktheit zu dem Allgemeinen emporstrebt, beide auf ihrem Wege sich begegnen und fortan mit einander gehn. Nie aber kann, so lange die Menschheit in ihrer Gesammtheit die Signatur der Sünde trägt, und der Zustand des durch sie bewirkten Mißverhältnisses als solcher noch nicht abgethan ist, jene Scheidewand, die in der empirischen Form des Denkens liegt und in sofern sie eben in ihr liegt, vollständig gestürzt werden, indem im Diesseits weder die Offenbarung die verhüllende Form je abstreifen, noch das subjektive Denken die Schranke der falschen Individualität je vollständig und permanent durchbrechen kann. Mit dieser Scheidewand aber bleibt die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen im Diesseits bestehn, nicht als ob an und für sich ein Zwiespalt wäre zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven, zwischen der Auktorität und dem Denken, sondern weil im Diesseits, so lange es eben Diesseits bleibt, so wenig wie das normale Verhältniß des Individuums zur Gesammtheit, und dadurch des Individuums mit der Gesammtheit zur Totalität des objektiven Seins vollkommen realisirt werden, so wenig auch die normale Form des Denkens und Erkennens vollkommen erreicht werden kann. — Das hier angedeutete Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie in seiner concreten Wahrheit im geistigen Entwickelungsgange der Menschheit nachzuweisen, ist hier nicht der Ort; wir verweisen deshalb auf die im letzten §. gegebenen Andeutungen und begnügen uns hier, darauf hinzuweisen, wie wir in unserm Resultate mit der im kirchlichen Bewußtsein immer festgehaltenen Auseinanderhaltung von Theologie und Philosoohie (als göttlicher und menschlicher Wissenschaft d. h. aber nicht als der Wissenschaft von göttlichen und von menschlichen (endlichen) Dingen; denn beide handeln ja von beiden; sondern als der Wissenschaft, jenachdem sie vom Standpunkte der göttlichen Offenbarung, oder vom Standpunkte des subjektiven menschlichen Denkens aus betrachtet wird) wesentlich und innerlich zusammentreffen, zugleich aber, indem wir den wahren Grund dieser Unterscheidung erkennen, vor dem Mißgriffe bewahrt sind, ein inneres Mißverhältniß zwischen dem

subjektiven Denken als solchen und der objektiven Wahrheit (Verft. u. Offb.) anzusetzen; wir sehen ein, daß die Philosophie nicht in soweit fehlt, als sie eine absolute Wissenschaft, eine vollkommene Erkenntniß als ihr Ziel ansetzt, sondern nur darin und in soweit, daß sie dieses Ziel losgetrennt von der Offenbarung und Erlösung auf ihre eigene Faust hin und daher eben in und mit der wesentlich unvollkommenen und beschränkten empirischen Erkenntnißform erstrebt und erreichen zu können glaubt. —

Haben wir dem Gesagten zufolge als die Aufgabe der Philosophie die (unter Vermittlung der Offenbarung vor sich gehende) Construktion der absoluten Wahrheit vom subjektiven Denken in jedoch nicht mittelst der empirischen Form der Erkenntniß erkannt, (während die Theologie dieselbe Construktion von Seiten der Offenbarung aus zu vollziehen hat, wobei sie natürlich des subjektiven Denkens und seiner Resultate ebensowenig entbehren kann, als jenes dieser), so sind wir, um dieser Bestimmung die vorläufig mögliche Genauigkeit zu geben, nunmehr darauf angewiesen, wenigstens vorläufig auf die dem subjektiven, empirischen Denken oder Erkennen wesentliche Form unsere Aufmerksamkeit zu richten. Es genügt aber für unsern jetzigen Zweck aufmerksam zu machen auf das eine Grundgesetz desselben, wonach alles empirische Denken in Begriffen geschieht, weil einerseits kein Denken möglich ist, wenn ich mich nicht aus der Befangenheit im Naturleben, dem ich als sinnliches Individuum angehöre und worin ich blos als solches ganz aufgehen würde, bis zur Sphäre des Begriffes erhoben habe und weil ich mich anderseits im empirischen Denken aus derselben nicht bis zu dem Grade erheben kann, daß ich das übernatürliche Sein anders als mittelst des Substrates einer wenn auch noch so sehr subtilisirten Vorstellung objektiviren könnte. Demnach können wir die Aufgabe der Philosophie nun näher dahin bestimmen, daß wir sie als die durch die subjektive Thätigkeit des Denkens begrifflich wieder zu gewinnende Form des einen Denkens oder, richtiger gesagt, als das in der Form des Begriffes wiederzugewinnende reine Denken bezeichnen, wo dann zwischen der einseitig subjektiv gewordenen Philosophie und der kirchlichen Wissenschaft der eine Unterschied besteht, daß jene den im Subjekte haftenden Begriff für die Sache nimmt, ihn substanziirt, diese dagegen hinter und unter dem Begriffe, als der sub-

jektiven Form des Denkens, das Sein in seiner Totalität selbst erfaßt, woraus sofort schon erhellt, daß auch die subjektiv vollendetste Wissenschaft ohne den lebendigen Glauben, der die Schranke der empirischen Erkenntniß moralisch durchbricht, und mit dem Ewigen in unmittelbare Wechselwirkung tritt, nur den Schein der Wahrheit geben kann. — Ich kann die Bedeutung der in solcher Weise näher formulirten Antwort auf die Frage, was im christlichen und kirchlichen Sinne die Aufgabe der Philosophie sei, nicht besser klar machen, als durch eine Zusammenstellung mit der Aufgabe, die sich die Astronomie gestellt und zum großen Theil schon gelöset hat. Sowie nämlich die Astronomie sich die Aufgabe stellt, die Verschiebungen und Verwicklungen, welche sich für die Anschauung des sichtbaren Weltgebäudes aus der Stellung, welche unsere Erde in demselben einnimmt, zu lösen, und durch Beobachtung und Rechnung die richtige Anschauung für den Verstand zu construiren, deren Wahrheit sie sich vollständig bewußt ist, obgleich sie die sinnliche Anschauung so wenig als die realen Verhältnisse, aus denen sie hervorgeht, aufheben kann, so ist es die Aufgabe der wahren Philosophie, auf Grundlage des Glaubens, und der in ihm (in der Kirche) wiederangeknüpften Lebensverbindung mit der ewigen Wahrheit nicht zwar blos das System des sichtbaren Weltgebäudes, welches ja nur einen Theil, richtig betrachtet, nur den kleinsten Theil des Universums bildet, sondern das System alles Seienden im begrifflichen Denken zu construiren, wodurch denn alle Verschiebungen und Verwicklungen, die sich aus der empirischen Form des Denkens ergeben, ihre systematische Lösung finden, die im Glauben gegebene Wahrheit aber als die Urwahrheit, als das wahrhaft rationale, wenn wir wollen, also das Dogma als der ächte Rationalismus erscheinen muß. In dieser Auffassung findet offenbar die im Grunde von Anfang an in der Kirche gelösete und dennoch immer mit neuer Heftigkeit hervortretende Frage nach dem Verhältnisse der Philosophie zum Glauben in soweit ihre vollständige Lösung, als das vorhandene Mißverhältniß zwischen dem subjektiven Denken und der Auktorität als ein nur historisches, nicht in dem Wesen des Denkens selbst begründetes aufgefaßt wird, und wenn wir etwa darin zu weit gehen und dem Charakter des Mysteriums, welches ja nach christlicher Auffassung durch das Offenbartsein als solches keineswegs aufgehoben ist, dadurch zu nahe zu treten scheinen, daß

wir die Wahrheiten (Geheimnisse) des Glaubens als das wahrhaft rationelle d. h. dem reinen Denken absolut adäquate bezeichnen, so möge man nur bedenken, daß wir diese Behauptung nur für den Fall und in dem Maaße thun, als es dem subjektiven Denken gelingt, seiner anomalen Form los zu werden, daß es aber auch nur zur Anomalität des Denkens gehört, das unter die Form des creatürlichen Denkens bringen zu wollen, was eben als solches darüber absolut erhaben ist, wie sich später genauer zeigen wird. Wenn man von anderer Seite her die bezeichnete Aufgabe der Philosophie als zu gering angeschlagen, zu mager und zu dürftig ansehen möchte, so kann ich darauf für's erste nur erwidern, daß die Wissenschaft als solche es nur mit Begriffen zu thun hat, und daß, wie wir noch einmal wiederholen, ohne Leben, ohne Gewissen und ernstlich sittliches Streben, ohne Gemüth, ohne Poesie, ohne Kunst, mit einem Worte ohne Glauben die Wissenschaft zwar immer eine Macht, aber eine Macht zum Verderben, das Schwert in der Hand des Wahnsinnigen ist. Die Wissenschaft thut das Ihre, wenn sie im Reiche der Begriffe Klarheit schafft, und es hat keine Noth, daß sie nicht genug thäte, wenn sie nur hier das Ihre thut. — Vor allen aber muß ich hier Günther und seine Schule bitten, nicht von vorn herein über diese Auffassung der Aufgabe der Philosophie den Stab zu brechen, als eine abermals zu denen gehörige, die den Standpunkt des Begriffes nicht überwunden haben und zur Idee nicht durchgedrungen sind; ich frage sie hier nur, ob denn etwa Günther selbst die Idee anders als in der Form des Begriffes in die Philosophie einführen und im Denken handhaben kann? — Vollständiger wird man die nach unserer Auffassung der kirchlichen Philosophie gestellte Aufgabe zu würdigen im Stande sein, wenn man dieselbe mit derjenigen unter den gangbaren Erklärungen der Philosophie vergleicht, welche offenbar vom christlichen Standpunkte aus am meisten Anspruch auf Anerkennung hat; eine Bemerkung, die zugleich zur näheren Bestimmung der Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft in der Gegenwart und Günther's Verhältniß zu ihr hinüberzuführen geeignet ist. Wenn man nemlich die Philosophie oder Wissenschaft im christlichen Sinne als eine Restitution des ursprünglichen, nicht durch die Sünde getrübten Bewußtseins oder wenigstens als das Streben nach einer solchen bezeichnet, — eine Auffassung, zu der die

unsere offenbar nicht im Verhältnisse des Widerspruchs, sondern der genaueren Bestimmung steht; — so ist damit eben so sehr zu viel als zu wenig gesagt; zu viel, indem eine einseitige Restitution der Erkenntniß ohne Restitution des ganzen Lebens und zuständlichen Seins, die selbst wieder nicht in dem Einzelnen als solchen, sondern nur in der Restitution der Gesammtheit vollzogen werden kann, nicht möglich ist; zu wenig, indem es sich für den Menschen dermalen keineswegs nur um die Restitution des Urzustandes, sondern mindestens um die Verwirklichung des Zustandes handelt, zu dem die Menschheit würde fortgeschritten sein, wenn sie uranfänglich in der Prüfung bestanden hätte. Nicht an den Urstand, der die Idee der Menschheit noch in der formalen und realen Unentwickeltheit umfaßte, sondern an den Zustand der Verklärung, der sie in der vollen Entfaltung ihres Seins und ihres Bewußtseins aufnehmen soll, reicht unmittelbar der in Christo und der Kirche uns wiedergegebene Zustand, und das daraus entspringende Bewußtsein der absoluten, allumfassenden Wahrheit ist es, was die christliche Wissenschaft, freilich nur, dem empirischen Zustande des Denkens gemäß, in der Form des Begriffes zu erfassen und zu vermitteln hat; weshalb sie, was das Stadium der Entwicklung betrifft, eben so sehr über den Urstand hinausgeht, als sie, was die Unmittelbarkeit und Ganzheit (Gesundheit) der Erkenntniß angeht, ihn nicht erreichen kann. „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel mangelhaft, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt werde.“ — Bedenkt man nun, daß dieser Prozeß der Begriffsbildung ein natur-nothwendiger ist, daß er auch in dem in der christlichen Offenbarung in der Kirche wiedergegebenen Bewußtsein der absoluten Wahrheit sich vollziehen muß, wofern der Glaube nicht zur blos individuellen Gefühlssache werden, sondern als objektive Wahrheit sich behaupten soll (um die Herausbildung des Dogma's d. h. um die begriffliche Formulirung des übernatürlichen Glaubensbewußtseins dreht sich der innerste Kampf der Kirche auf Erden), so begreift man die unermeßliche Bedeutung der Philosophie oder Wissenschaft in der Kirche; doppelt und dreifach aber begreift man sie dann, wenn dieser bei einmal gegebenem Anstoß naturnothwendige wissenschaftliche Prozeß innerlich mit dem Glaubensbewußtsein gebrochen seinen eignen Weg gegangen und dasselbe scheinbar überflügelnd dem blos subjektiven Denkresultat eine schein-

bare Objektivität im Begriffe gegeben hat, und dann zu einer alles sich dienstbar machenden geistigen Macht herangewachsen ist. Das ist aber der Zustand, in dem wir gegenwärtig uns befinden. —

Da in der Scholastik das subjektive Denken, wenngleich es wesentlich in seiner Thätigkeit latent blieb und als solches nur gelegentlich hervortrat, dennoch in ganz anderer und viel energischerer Weise in der wissenschaftlichen Ausgestaltung des christlichen Glaubensbewußtseins sich geltend gemacht hatte, als in der Zeit der Väter, so war es dem natürlichen Entwicklungsgange gemäß, daß nunmehr der bisher gewissermaßen im verborgen wirkende Faktor des subjektiven Denkens als solcher heraustrat (was, wie wir gesehen haben, der Urbestimmung und dem Begriffe des Denkens gemäß geschehen konnte und, wenn der Prozeß richtig sich vollzog, geschehen mußte, ohne die Auktorität und ihr Recht zu verläugnen) nicht etwa um den in der Scholastik gemachten Versuch zu verläugnen und den grundgelegten Bau zu zerstören, sondern ihn zu ergänzen, auszuführen, zu vollenden und so in der vollen und bewußten Entfaltung der subjektiven Thätigkeit innerhalb der wiedergegebenen ewigen Wahrheit einen neuen Anlauf zur Erreichung des Ideales zu nehmen. — Berücksichtigen wir diesen natürlichen Entwicklungsgang des christlichen Bewußtseins innerhalb der Kirche, so wird uns die Bedeutung vollständig klar, welches das einfache Wort des Kartesius: cogito, ergo sum, in der Geschichte der Philosophie gewonnen hat. Es war die Sache rein an und für sich genommen ein Wort zu seiner Zeit, ein Wort, worin das Gesammtbewußtsein den Ausdruck des Standpunktes fand, den es im naturgemäßen Entwicklungsgange erreicht hatte. Nehmen wir aber das Wort nicht rein an und für sich, berücksichtigen wir die thatsächliche Lage der Verhältnisse, wie sie sich damals nach dem bereits erfolgten und festgestellten heillosen Bruche des Zeitgeistes mit der höchsten göttlichen Auktorität in der Kirche schon gestaltet hatten, so erklärt sich uns eben so vollständig, wie dieses Wort, obwohl aus katholischem Bewußtsein hervorgegangen und in seinem letzten Grunde ein entschiedener Protest gegen den alles wahre Bewußtsein des Subjektes am Ende nothwendig im Pantheismus verschlingenden Prozeß des Denkens, der durch die Läugnung der wahren Auktorität im Protestantismus eingeleitet war, doch zunächst von eben jenem Zeitgeiste ergriffen wurde und zum Losungsworte der rein subjektiv sich entwickelnden

und deshalb in vollständiger Consequenz aller objektiven Wahrheit am Ende verlustig gehenden Philosophie werden konnte. Es trat auf ähnliche Weise in den Dienst des neuen, der Kirche feindlichen Zeitgeistes, wie dieses mehr oder minder mit allen den andern großen Geistesthaten der Fall war, die obwohl aus dem Mittelalter und seiner Geistesbildung, im Widerspruche allerdings mit der Schule, aber nicht mit der Kirche, hervorgegangen, doch die neue Zeit eingeleitet haben (klassische Studien, Buchdruckerkunst, Entdeckung von Amerika, Kopernikanisches System ꝛc.); es war die Central-Thatsache in dieser ganzen geistigen Bewegung, die den Fortschritt des Mittelalters zur neuen Zeit bezeichnet. Aus dieser Stellung des Kartesius erklärt sich dann auch vollständig das entgegengesetzte Urtheil, welches sich über Kartesius von seinem Auftreten an bis auf den heutigen Tag bei Katholiken sowohl als Protestanten gebildet hat, indem die einen ihn als den wahren Begründer der wahren Philosophie und vollendeten Wissenschaft erheben, weil er mit dem Offenbarungsglauben den subjektiven Ausgangspunkt der Philosophie verband und das Selbstbewußtsein in sein volles Recht einsetzte, die andern aber ihn eben deshalb als den Urheber der modernen, im Gegensatze zum Offenbarungsglauben sich entwickelnden Philosophie anklagen, indem er trotz seines Standpunktes innerhalb der Offenbarung doch alle Gewißheit des Erkennens aus dem Selbstbewußtsein herleitet, also den Zweifel an alle objektive Wahrheit für nothwendige Bedingung der Gewißheit und das individuelle Urtheil des Einzelnen zum höchsten Richter über alle Wahrheit gemacht habe. — Aus dem bisherigen muß uns soviel klar geworden sein, daß nicht der Versuch, den wissenschaftlichen Ausbau der Wahrheit vom subjektiven Selbstbewußtsein aus auszuführen, an und für sich genommen den Kartesius uns verdächtig machen kann, indem ja umgekehrt darin ein im richtig verstandenen Fortschritt der wissenschaftlichen Entwicklung des christlichen Bewußtseins wesentlich begründetes Bedürfniß seine Befriedigung fand; was wir aber, wenn Kartesius diesem Bedürfnisse wirklich entsprechen wollte, von ihm verlangen müssen, das ist erstens, daß er es ganz klar und unzweifelhaft herausstellte, daß es nur um die vollständig bewußte, subjektive Begründung der Glaubenswahrheit zu thun war und nicht um den objektiven Bestand der Wahrheit an und für sich; und zweitens, daß in demselben Momente, wo das Recht des subjektiven Denkens klar ins Bewußtsein trat,

eben so klar der Urzusammenhang des subjektiven Denkens mit der Auktorität erkannt und herausgestellt wurde. Dieses zweite nun hat Kartesius gar nicht, das erste nur in unklarer Weise gethan, und somit müssen wir es dahin gestellt sein lassen, in wie weit er unwillkürlich wenigstens zu der Richtung mitgewirkt, die sich faktisch aus dem von ihm gegebenen Anstoß entwickelt hat, obgleich es kaum zweifelhaft sein kann, daß er auch dann, wenn er die ihm gestellte Aufgabe ganz in der rechten Form gelöset hätte, den Gang der Entwicklung, wie die Umstände nun einmal lagen, nicht zu beschwören im Stande gewesen wäre. Mit der Stellung des Kartesius haben wir nun zugleich ein vorläufiges Urtheil wenigstens über die Stellung und Bedeutung Günther's in der Entwicklung der neuen Philosophie gewonnen, insoweit nemlich Günther anerkannter Maaßen als Erneuerer des Kartesischen Standpunktes in der Philosophie aufgetreten ist. Wir sehen hier in der That einen merkwürdigen und beherzigungswerthen Entwickelungsgang vor uns. So wie nemlich Kartesius, obwohl selbst unzweifelhaft aufrichtiger Katholik und auf dem Boden des Dogmas stehend, dadurch, daß er das Wissen um das eigene Sein, das Bewußtsein des Einzelnen zum Ausgangspunkte aller gewissen Erkenntniß machte, das Wort gesprochen, welches das Denken in der herrschenden Richtung der Philosophie von aller äußeren Auktorität entfesselt und die ganze Entwicklung der neuern Philosophie eingeleitet hat, so hat umgekehrt, nachdem die nun freilich wider Willen des Kartesius rein subjektiv gewordene Philosophie in zwei Jahrhunderten und in zwei Hauptperioden, den Kreislauf ihrer ebenso willkürlichen, als dennoch dem Gesetze einer höheren Nothwendigkeit gehorchenden Systeme durchgemacht hat, abermals ein katholischer und zwar priesterlicher Philosoph, Günther, es unternommen, von demselben subjektiven Standpunkte des Selbstbewußtseins aus, welches indessen durch äußere und innere Beobachtung nach allen Seiten hin einen ganz anders entwickelten thatsächlichen Inhalt gewonnen hat, das Denken aus den Irrsalen des durchgeführten Pantheismus, welcher sich als die unabweisbar nothwendige Consequenz des rein subjektiven Philosophirens klar herausgestellt hatte, wieder hinauszuführen und es mit dem objektiven, geoffenbarten Inhalt des kirchlichen Dogma nicht allein wieder auszusöhnen, sondern auch eben damit dieses selbst, befreiet von den Banden einer durch den geschichtlichen Entwicklungsgang — Einfluß der

antiken Philosophie auf die Scholastik — bedingten nach unvollkommenen philosophischer Auffassung als den nothwendigen Inhalt des reinen Denkens in subjektiver Erkenntniß verklärt hinzustellen. — Eines weitern Beweises dafür, daß dieses das Bewußtsein ist, welches Günther von sich und seine Anhänger von ihm haben, bedarf es wohl nicht. Wie Günther selbst darüber denkt, möge man etwa aus folgender Stelle sehen; Perg. Gastmahl p. 458. „Auf dem Boden der alten Kirche erweckt Gott einen Mann, welcher der an sich irrewerdenden und irregewordenen Zeit den Ariadnischen Faden in das Irrgewinde der Meinungen hinabwirft, an dem sie sich wieder an den heiteren Tag sicherer und gewisser Erkenntniß emporarbeiten kann. Kurz: Mit Luther schlägt das Leben aus dem bisherigen objektiven Element in das subjektive über; von Kartesius wird ihr vor der Hand nur der Wink und der Fingerzeig zu Theil, den festen Punkt im Innern zu suchen, der, wenn er einmal gefunden und gewonnen ist, zum Brückenkopfe dienen muß, um vom sichern Ich aus all und jedes Nicht-Ich mit gleicher Sicherheit für die höhere Erkenntniß zu erobern. Kurz: Mit Kartesius schlägt auch die Spekulation über in's subjektive Element, keineswegs aber, um in demselben sich festzurennen, sondern um in demselben das objektive Element wiederzugewinnen, und so das eine durch das andere zu befestigen und zu verklären." — Daß dies letzte vollständig erst vom zweiten Kartesius geleistet ist, versteht sich von selbst; vernehmen wir darüber noch die Worte, mit denen Papst in den Janusköpfen p. 10 einen Abschnitt über den Entwicklungsgang der neueren Philosophie schließt: „Der Knoten ist in diesem Augenblicke auf's engste geschürzt; die Entscheidung nahe; aber falle sie, wie sie wolle. Hegel ist ein Opfer der Cholera gefallen, und Kartesius steht in Mitten des auserwählten Volkes und königlichen Priesterthums der Spekulation in neuer Verklärung da." —

So wenig nun, wie man über Kartesius wegen seines Subjektivismus ohne weiters aburtheilen kann, weil, wollte man ihn unbedingt verdammen, man damit das wohlgegründete Recht des subjektiven Denkens und den Fortschritt in der Wissenschaft verworfen hätte; wollte man ihn unbedingt anerkennen, man das Mangelhafte und Falsche in der Art und Weise, wie er das Recht des subjektiven Denkens zur Anwendung gebracht hat, sanktioniren würde, so wenig ist also auch damit von vorn herein ein Urtheil über Günther festgestellt, daß wir in ihm den

Erneuerer des Kartesischen Standpunktes in der Philosophie erkennen. Es kommt vielmehr auf die Beantwortung der Frage an, zuerst in welchem Sinne hat Günther selbst den Kartesius verstanden und aufgefaßt, in einem kirchlichen oder in einem unkirchlichen, und zweitens, in wie weit hat Günther das Mangelhafte des Kartesischen Standpunktes erkannt und wirklich verbessert? — Die erste Frage hat für uns eine vorläufige Bedeutung; sie muß uns die Entscheidung darüber geben, ob und in welcher Gesinnung wir an die wissenschaftliche Beurtheilung der Güntherschen Spekulation gehen sollen; denn wenn sich etwa von vorn herein zeigte, daß Günther den subjektiven Standpunkt des Kartesius in einem unkatholischen und der Kirche feindlichen Sinne aufgefaßt hätte, daß er also unter philosophischem Scheine nur Häresie in der Kirche auszustreuen, daß er als ein Wolf in Schafskleidern sich einzuschleichen trachtete, so würden wir nicht allein nicht mit innerer Freude und Wohlwollen an eine wissenschaftliche Beurtheilung seiner Spekulation uns geben können, wir würden vielmehr großes Bedenken haben, ob eine solche überhaupt an der Zeit und nicht vielmehr der kirchlichen Behörde allein die Censur zu überlassen wäre. Finden wir aber umgekehrt bei Günther eine ernsthaft gemeinte kirchliche Auffassung des subjektiven Standpunktes, erkennen wir in ihm ein aufrichtiges Streben, ihn nach dem Bedürfnisse der Zeit im Dienste der geoffenbarten höheren Wahrheit geltend zu machen, können wir uns also mit diesem Streben innerlich befreunden, ohne uns in diesem Falle durch einzelne Extravaganzen, sei's des Urhebers des Systemes selbst oder seiner Schule von vorn herein beirren zu lassen; dann werden wir nicht freilich deshalb ohne weiters ein Schüler Günthers werden, sondern dann bekommt die zweite der oben gestellten Fragen ihre Bedeutung für uns und ihre Beantwortung werden die folgenden Erörterungen bilden. Daß nur die Entscheidung über die erste Frage nach unserer Ueberzeugung, wenn wir nicht nach diesem oder jenem einzelnen Satze, sondern nach dem Totaleindrucke der Schriften Günthers seine Tendenz beurtheilen, zu Gunsten Günthers ausfällt, wird schon aus dem Bisherigen einleuchten; wir glauben jedoch auch auf diesen vorläufigen Punkt zum Schlusse dieses §. noch einigermaßen näher eingehen zu müssen.

Günther erkennt überall bestimmt und klar zwei Faktoren zum Zustandekommen der philosophischen Erkenntniß an; das

Objektive und das Subjektive, die Auktorität und das individuelle Denken; und zwar die Auktorität sowohl insofern in der objektiven Thatsache eine bestimmende Macht für das Denken liegt, als auch insoweit dem Einzelnen gegenüber eine sein Denken bestimmende Macht in der Menschheit im Allgemeinen und speziell im Christenthume und der Kirche und ihrer Lehrauktorität liegt, das subjektive Denken ist ihm also nur insoweit ein nothwendiger Faktor zur Erkenntniß der Wahrheit, als diese in der Erkenntniß eben subjektiv, d. h. Eigenthum des Einzelnen werden soll, nicht aber, als ob an und für sich vom Subjekte aus die Wahrheit konstruirt werden könnte. In diesem Prozesse der Erkenntniß, des Subjektivirens des Objektiven ist der Einzelne gebunden und geleitet von der Auktorität in der Gesammtheit, die theils als niederes Bewußtsein, theils als positiv göttliche Auktorität an ihn tritt. Die Konstruktion der Wahrheit vom Objekte und der Auktorität aus und die vom subjektiven Denken, vom Selbstbewußtsein ausgehende verhalten sich daher nur wie synthetischer und analytischer Weg der Erkenntniß; sie sind die zwei möglichen und in der Natur der Erkenntniß gegründeten Methoden, und der Sache nach ist es einerlei, bei welchem Ende ich anfange. Wenn bei Günther wesentlich die analytische Methode und der subjektive Ausgang vorschlägt, so ist es nur, weil dies die durch den gegenwärtigen Standpunkt der Entwicklung angewiesene ist; dem Rechte des Objektiven und der Auktorität soll damit kein Eintrag geschehen. In diesem Sinne endlich wird Kartesius aufgefaßt; sein Zweifel ist ein rein wissenschaftlicher; er hat nur, da es an der Zeit war, die Rechte des Subjektes im Denken geltend gemacht, um eben dadurch die höhere Wahrheit und die Auktorität desto fester zu begründen. — Vorschule II. p. 123. Alle philosophische Begründung ist Selbstverständigung, die als solche ebensosehr die tiefste Erkenntniß des Subjekts als die umfassendste des Objekts voraussetzt, da jede spekulative Erkenntniß nur das Resultat ist von der innigen Wechseldurchdringung und Ausgleichung jener beiden Elemente. ibid. p. 390. Wer kann vom freien Geiste verlangen, das bisher Unbestimmte für alle Zeit als ein Unbestimmbares aufzufassen, und nur in diesem Charakter die ewige Wahrheit als ein ihm hinterlegtes Heiligthum zu bewundern? Wer kann sagen, daß er für die ewige Wahrheit lebe, wenn er sich nicht in sie hineinlebt, nach Maaßgabe seiner angestammten Kraft und nach Maaßgabe der von seinem Ge-

schlechte bereits errungenen Aussicht? Oder glaubt man, der Einzelne werde durch solch ein Hineinleben schon der Repräsentant und das Centrum alles intelligenten Lebens für das Ganze? Gott sei vor einem solchen Gedanken. — Vorschule I. 97. Kurz: Es dreht sich die ganze Aufgabe (der Philosophie) um eine ideale Rekonstruktion des Christenthums als einer historischen Thatsache. Januskpf. p. 131. Und so ist es denn an dem, daß das, was früher von der Kirche als objektive, als die von der Objektivität aus im Begriffe gewonnene Wahrheit dem Geiste zur Anerkennung hingestellt war, nun auch als subjektive, als die vom Subjekte aus in der Idee gewonnene Wahrheit zur Erkenntniß wird, so daß es nunmehr heißt: Wir glauben nicht mehr blos um deiner Rede willen, sondern wir haben ihn selbst vernommen und wissen, daß dieser ist wahrhaftig der Heiland der Welt... Die Gestaltung des Dogma und seine endliche organische Entfaltung ist nur ein großer geistiger Vorgang, in zwei einander zwar conträr entgegengesetzten, aber eben deshalb nicht ohne einander denkbaren Momenten... So erkennt auch der spekulative Theologe in dem Dogma seine ihm zum Bewußtsein gekommene Aufgabe — und weiß wohl, daß wenn seine wissenschaftlichen Bestrebungen nicht gegenstandslos sein sollen, er dieselben niemals aus den Augen verlieren darf und daß sich an der Wahrheit der objektiven Dogmen die Wahrheit der subjektiven Erkenntniß ebenso bewähren, wie jene sich in diese verklären muß. ibid. p. 334. Eine ähnliche Behauptung findet sich auch in der Behauptung der Scholastiker über die Nothwendigkeit der Gnade zum Akte des göttlichen Glaubens. Da dieser die natürlichen Kräfte übersteigend dargestellt wird, so muß eine übernatürliche Kraft hinzukommen, um jenen Akt als Produkt zu setzen. Aber auch hier müssen sie sich fragen lassen, ob mit Umgehung und Ausschließung der natürlichen Kräfte (des Verstandes und des Willens) jenes Produkt zu Stande komme? Und sollten sie mit Nein antworten, so ist ja der Glaubensakt und seine Gewißheit unstreitig als das Produkt zweier Kräfte erkannt und bekannt, wovon der eine unbedingter, der andere bedingter Natur ist, nämlich Gott und der Geist. ibid. 283. Uebrigens ist es mir nie in den Sinn gekommen, durch ein Hervorheben der subjektiv-analytischen Methode die objektiv-synthetische und mit dieser zugleich das katholische Princip außer Cours zu bringen rc. Perg. Gastm. 310. In jenem Wechsel-

verhältnisse nemlich hat die objektive Realität der Kreatur in ihrem Verhältnisse zur Gottheit das Verhältniß dieser zu jener zu ihrer Voraussetzung und zwar mit absoluter Realität im Selbstbewußtsein Gottes, d. h. vor aller Realisirung der göttlichen Idee mittelst Objektivirung im Kreationsakte. Und diese reale Voraussetzung kann im Denkgeiste zur formalen Setzung, d. h. zur Rekonstruktion in spekulativer Erkenntniß werden. p. 312. Kurz: Wir sehen, daß der Geist über sich hinausgreifen muß, um sich als Ich sicher und gewiß zu haben, d. h. sich zu beweisen als Kausalität. Ist aber dies kein Widerspruch? werden sie fragen. So mag es scheinen, so lange man vergißt, daß Gott das Sein durch sich als dieses zugleich ein Sein für uns ist, da wir nur durch ihn sind, und daß demnach von sich in Gedanken ausgehen nichts anderes als ein formales Eingehn in die reale Wahrheit ist. — Just. Mil. 357. Darf aber der Geist von seinem eigenen Leben den Maaßstab entnehmen für das Leben Gottes? Die Befugniß hiezu liegt darin: Wer denken muß, daß Gott ist, der muß auch denken, was Gott ist, d. h. auf welche Weise seine Unbedingtheit manifestirend zu denken sei. Eine Befugniß, die dem Menschengeiste grade im Christenthume um so weniger angestritten werden kann, wenn es in diesem selber und zwar in seiner Fortsetzung als Heils- und Lehranstalt sein Correktiv findet und anerkennt. — Vorschule II. p. 504. Die positive Seite (der Reformation) ist die Anerkennung derselben und ihres Rechtes der freien Forschung, ohne doch hiemit die absolute Auktorität des h. Geistes, als des regulativen Principes für jene zu läugnen… Eine freie Wissenschaft ohne Auktorität der Kirche ist das andere Extrem. —

Was die Auffassung des Kartesischen Standpunktes insbesondere angeht, so hat Günther es sich an vielen Stellen seiner Schriften zur besondern Aufgabe gestellt, (namentlich in Pereg. Gastmahl. Eur. und Herkl., dann Papst in den Janusköpfen) denselben gegen die ihm gemachten Vorwürfe der Unkirchlichkeit zu vertheidigen, und den Zweifel des Kartesius als einen blos wissenschaftlichen, formalen zu beweisen. Wir würden zu weit gehen, wenn wir hierauf genauer eingehen wollten, da die Günthersche Auffassung aus den angeführten Stellen klar genug hervorgeht.

Können wir nun solchen und ähnlichen Aeußerungen gegenüber, in denen die Grundtendenz Günthers klar und

bestimmt hervortritt, durchaus nicht zweifeln, daß Günther, was, wie wir schon gesehen haben, an und für sich keineswegs unmöglich ist, den Subjektivismus des Kartesius im kirchlichen Sinne verstanden und daß er demnach im Principe das Verhältniß zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, zwischen dem Denken und der Auktorität richtig gefaßt habe, so werden wir uns in dieser Ueberzeugung auch nicht mehr so leicht irre machen lassen durch so manche mehr einzeln stehende Aeußerungen, welche diese richtige Grenze zwischen dem subjektiven Denken und der Auktorität wieder zu verwischen und wenigstens von der herkömmlichen Auffassung bedeutend abzuweichen scheinen, besonders wenn wir sehen, daß doch auch solchen Stellen wieder andere gegenüberstehen, die ihnen wenigstens die Spitze überall abbrechen. So redet Günther nicht selten von der Autonomie der Vernunft, von der Auktorität des freien Geistes, aber unmittelbar daneben von der Auktorität Gottes oder der Kirche, die jene anerkennen soll; er fordert ein Recht der freien Forschung in der Schrift, läugnet aber nicht das Recht der obersten Entscheidung von Seiten der lehrenden Kirche; er will die Philosophie als ebenbürtige Schwester neben der Theologie anerkannt wissen, setzt aber dabei voraus, daß in der Philosophie das subjektive Denken zum wahren Verständnisse der objektiven in der Offenbarung gegebenen Wahrheit durchgedrungen sei; er tritt gegen die Scholastik mit der hartklingenden Anklage auf, daß sie den Pantheismus wissenschaftlich nicht überwunden habe, aber genau gesehn, liegt die Betonung dabei auf dem wissenschaftlich und im Grunde besagt daher der Vorwurf nur, daß die Scholastik noch nicht die vollendete Form der christlichen Wissenschaft, die der Natur der Sache nach mit der wissenschaftlichen Ueberwindung des Pantheismus zusammenfällt, erreicht habe, eine Behauptung, die die Anerkennung dessen, was die Scholastik deßungeachtet geleistet hat, nicht ausschließt; dem Protestantismus wird ein Recht in Geltendmachung der Auktorität des subjektiven Geistes zuerkannt, daneben aber mit Bestimmtheit ihm zum Vorwurf gemacht, daß er die Auktorität der Kirche mit der Zurücknahme der Appellation an das allgemeine Concilium verworfen habe. Günther spricht viel von einer zweiten Reformation, die die erste ergänzen und verbessern soll, von der Weltkirche der Zukunft, von dem Standpunkte über den streitenden Parteien, indeß genau genommen handelt es sich dabei nach Günther um

eine idealere Durchführung der göttlich gegebenen Institution der Kirche, die ihm unangetastet bleibt und um die Anlegung dieses idealen Maaßstabes an die geschichtliche Wirklichkeit, wo bekanntlich das freie Urtheil auch nach katholischer Auffassung ein sehr weites Feld hat. Am schwersten möchte es halten, manchen Aussprüchen in Betreff der Infallibilität des Lehramtes in der Kirche einen erträglichen Sinn abzugewinnen, so wenn von Mißgriffen, von Uebergriffen der Lehrauktorität, von Zurücknehmen von Anathemen die Rede ist, wenn gesagt wird, daß in dem formulirten Dogma unter den vielen möglichen die relativ beste Fassung zur Geltung gekommen, die ein ander Mal eine Verbesserung erleiden kann und ähnliches; indeß werden wir auch hier schwerlich etwas geradezu unkirchliches, schwerlich etwas anderes als ein allerdings gewagtes und ungewohntes Geltendmachen der Subjektivität nachweisen können. — Es liegt mir indeß nicht daran, hier ein festes Urtheil zu begründen und jede einzelne Aeußerung genau abzuwägen; es kommt hier nur auf die Ueberzeugung an, einmal, daß, wie wir gesehen haben, das Verhältniß des Subjektiven und Objektiven, der Vernunft und der Auktorität im Principe von Günther nicht von vorn herein unkirchlich und häretisch, wenn auch noch keineswegs wissenschaftlich klar, wie wir sehen werden, erfaßt ist, und zweitens, daß solche Aeußerungen, mögen sie auch ungewohnt und gewagt erscheinen, doch keineswegs so dastehen, daß sie die in Betreff der ganzen Tendenz gewonnene Ueberzeugung wieder umstoßen und die an sich reine kirchliche Tendenz Günthers uns verdächtigen könnten. Und diese Ueberzeugnng festzuhalten und einzelnes wirklich Anstößige, dessen Summe sich jedoch, wie gesagt, in einem kecken und ungewohnten Geltendmachen der Subjektivität sowohl der eigenen, als des subjektiven Faktors im Erkennen überhaupt, concentrirt, auf Rechnung der zufälligen Umstände und vor allen eben auch der Subjektivität, die sich hier geltend macht und der Umstände, unter denen sie sich geltend macht, und nicht des Principes zu schreiben, und also nicht das Kind mit dem Bade zu verschütten, sondern genau zuzusehen, was an der Sache sei, dazu haben wir um so mehr Grund, je größer und denkenswerther die Aufgabe ist, die Günther sich gestellt hat, je nachdrücklicher der Ernst der Zeiten dazu drängt, gegenüber dem klaffenden Verderben, welches, wenn auch vielleicht nicht seinen innersten Sitz, so doch jedenfalls seine Hauptmacht in dem principiell hervorgetretenen Zwiespalt zwischen dem Den-

ken und Glauben hat, ich sage nicht, die Hände nicht in den Schoos zu legen, (denn davon ist das Händefalten zum Gebet noch himmelweit verschieden), sondern mit dem ora auch das labora im geistigen Gebiete zu verbinden. — Mit einem Worte, wir stehen an einer ernsten Wendung der Zeit, die vor allen auf dem geistigen Gebiete der Wissenschaft durchkämpft sein muß; und als das Bewußtsein der Günther'schen Philosophie, welche es wie keine andere versucht hat, die faktischen Resultate des Denkens in den drei letzten Jahrhunderten mit dem Glaubensbewußtsein in der Kirche in lebendige Verbindung zu setzen, stellt sich die mit großer Energie erfaßte Ueberzeugung heraus, daß in ihr endlich das subjektive Denken und das Selbstbewußtsein in das rechte Verhältniß zur objektiven Wahrheit und zur Auktorität sich gestellt hat, und so der Punkt gewonnen ist, von dem aus endlich einmal das Höchste und Vollkommenste in der Wissenschaft erreicht worden ist oder doch erreicht werden kann. So wenig diese allerdings kühne Prätension von vorn herein unzuläßig erscheint, so sehr vielmehr durch den unläugbaren und thatsächlichen Fortschritt der geistigen Entwicklung von vorn herein ihre Möglichkeit wenigstens nahe gelegt wird; — denn wer will behaupten, daß dieser rechte Punkt mit vollständiger principieller Klarheit nie erreicht werden könne, wer will anderseits bestreiten, daß er nach allen den ungeheuren thatsächlichen Resultaten der empirischen Forschung, die unläugbar der Scholastik abgingen, wenn sie nur einmal in das rechte Verhältniß zum Glauben gesetzt sind, gegenwärtig, wie in keiner frühern Zeit, uns nahe gelegt sei, — um so mehr muß sie uns anderseits zur strengen Prüfung des hier Geleisteten auffordern. Wir gehen also über zur Beantwortung der zweiten oben gestellten Frage, in wie weit Günther das Zweideutige und Mangelhafte des Kartesischen Standpunktes erkannt uud verbessert, namentlich in wie weit er, worum es sich hier im Ausgange vor allen handelt, der Anforderung genügt habe, daß in und mit dem Ausgange der Philosophie von Selbstbewußtsein und von subjektivem Denken der Urzusammenhang desselben mit der Auktorität klar erkannt und dargethan werde. Denn daß Günther der andern Anforderung, die wir stellten, daß die Philosophie nur als wissenschaftliche, formale Rekonstruktion der objektiven Wahrheit geltend gemacht werde, wenigstens dem Principe nach, vollständig genügt, haben wir schon gesehen. — Der Punkt, worin Günther selbst am allermeisten die seiner

Seits geschehene Verbesserung der Kartesischen Philosophie setzt, betrifft nicht das formelle Princip, sondern die philosophische Konstruktion der Sache selbst und wird an seinem Orte seine Erörterung finden. —

§. 2. Ausgangspunkt der Güntherschen Philosophie.

Als den Ausgangspunkt der Güntherschen Philosophie haben wir im allgemeinen schon das Selbstbewußtsein gefunden. Dies bedarf jedoch einer nähern Bestimmung dahin, daß speciell die Thatsache des Bewußtseins, daß der Mensch zum Selbstbewußtsein nur durch Einwirkung eines anderen schon im Stande des Selbstbewußtseins befindlichen Wesens (Menschen, für den Urmenschen Gott) angeregt werden kann, als Ausgangspunkt der Güntherschen Philosophie bezeichnet werden muß. Von dieser Thatsache aus bauet sich das Günthersche System in seinen allgemeinsten Grundzügen in folgender Weise auf. Indem der Mensch (Geist im Menschen) durch ein anderes, schon im Stande des Selbstbewußtseins befindliches Ich, angeregt wird, und auf diese Anregung reagirt, was in ihm eine receptive und spontane Kraft voraussetzt, so erfaßt der Geist, hinter dem Gegensatze der Erscheinung dieser Kräfte, sich selbst in seinem Sein als bleibenden Träger und Ursache derselben, welches Erfassen eben das im Ich-Gedanken sich aussprechende Selbstbewußtsein ist. Dadurch unterscheidet sich der Mensch zugleich von der Natur in sich (seine Leiblichkeit) und außer sich, welcher letzteren gegenüber er den reinen Geist philosophisch voraussetzt. Indem ferner das Ich in solcher Weise seiner nur bewußt geworden ist durch einen anderen, weiß er sich nur als ein, weil in seiner Erscheinung (Kraftäußerung) beschränktes, in seinem Sein bedingtes, also als ein seinem Begriffe nach abhängiges, endliches Wesen, und eben damit ist im Gegensatze dazu der Gedanke eines unendlichen, absoluten, d. h. eines wie in seinem Sein nicht bedingten, so in seiner Erscheinung nicht beschränkten, nicht von einem andern abhängigen, d. h. einer durch sich selbst zum Selbstbewußtsein gelangten Wesens (Gott) gesetzt, welcher Gedanke mit derselben Nothwendigkeit Realität für sich in Anspruch nimmt, womit das Ich sich selbst als ein reales Sein anerkennt. — Merken wir nebenbei und für das folgende aus der Güntherschen Terminologie die Unterscheidung von „be-

schränkt," was sich auf die Erscheinung, und „bedingt," was sich auf das Sein bezieht; ferner die Unterscheidung von Idee, worunter Günther das Sicherfassen als Realgrund der Erscheinungen im geistigen Selbstbewußtsein versteht, während Begriff als Subsumption des Einzelnen unter das Allgemeine, dem Denken der Natur, d. h. dem in der Natur sich vollziehenden Denken angehört; endlich die Unterscheidung von Gewißheit, welche sich auf das Denken des Geistes, und von Sicherheit, welche sich auf das Denken der Natur bezieht. — Wir geben jetzt zunächst die Belegstellen für das Gesagte, wobei wir unser Augenmerk vorläufig nur darauf zu richten haben, wie die Thatsache des Selbstbewußtseins im Allgemeinen und die Abhängigkeit des Selbstbewußtseins von dem Erregtsein durch einen Anderen insbesondere in der That als den Ausgangspunkt der ganzen weitern Entwicklung erscheint.

Just. Mil. p.23. So ist nun nicht die Logik mit ihrem Seinsbegriffe als höchster Abstraktion, sondern die Psychologie und in ihr die Ichslehre die eigentlich vorbereitende Wissenschaft der Metaphysik (der Grundlage aller Philosophie) und dieser ihr Anfang nur das Resultat von jener, nemlich die Idee vom absoluten Sein und Dasein, als dem Real-Unendlichen.

ibid. p. 164. Steht aber diese Maxime fest, so kann uns gar nichts hindern, die Idee als Geistesgedanken im Gegensatze zum Begriff als Naturgedanken, als einen solchen Ergänzungsbegriff (nach der Herbatschen Philosophie) aufzustellen, der den Widerspruch aufhebt, ohne ihn als Schein zu vernichtigen, weil er ihn als Erscheinung eines Seins begreift, das ebenso ein realisirter Widerspruch ist, wie es in sich die Organisation zur Lösung desselben trägt, folglich die organische Lösung des realisirten Widerspruchs selber ist. Jene liegt im Gedanken der Kreatur von Gott, dieser im Gedanken Gottes von der Kreatur. Und da sich der eine zum andern verhält, wie Ich und Nicht-Ich in absoluter Fassung, so würde das Problem des Ich, wie das letzte in der Monadenlehre, so das wichtigste in jeder künftigen Metaphysik sein, weil es hier wie dort allein Aufschluß zu geben im Stande ist, über das Vorhandensein jenes Widerspruchs.

ibid. p. 407. Dahin zählen wir vor allen das, was unser Kritikus den letzten Halt (des Dualismus) nennt, nemlich

daß der Geist in keiner andern Form existiren könne, als in der Form des Ichgedankens. In diesem Gedanken liegt freilich sein Halt, aber er ist nicht der letzte Halt, sondern der erste, weil er im empirischen Selbstbewußtsein wurzelt.

Tom. a. Scp. p. 212. Unser einer mußte freilich hinzusetzen, daß jene Aendrung einen Verständigungsversuch (in der Reformation) zu ihrer Bedingung habe, der nichts weniger als durchgebildet anzusehen ist, weil er nicht ausging von dem Quell aller Selbstverständigung, d. h. von der Sellbstverständigung des Menschengeistes über sich selber.

Janusk. 291. Darum ist und bleibt die Vorschule aller Methaphysik die Genesis des Selbstbewußtseins in der Frage, wie kommt der Denkgeist zum Ich-Gedanken?

Thom. a Scp. p. 165. Kein Erwachen ohne Erweckung von außen (d. h. durch ein bereits erwachtes Sein außer dem Erweckten) mittelst differenzirenden Einfluß auf diesen.

Papst. Janusk. 112. Nun aber kann der kreatürliche Geist als solcher, d. h, als Sein-nicht-durch-sich und deshalb als ein in einem organischen Verbande lebender auch nicht unmittelbar durch sich, sondern nur durch Anregung von außen und unter Voraussetzung des Lebens und der lebendigen Einwirkung eines Andern ihm eben organisch verbundenen zur Lebens- und Selbstbewußtseinsentfaltung gelangen und eben deshalb nur in Erscheinungen sich selbst offenbar werden. Wie nun in dieser Mittelbarkeit seiner Lebensäußerungen der Geist die Signatur seiner Kreatürlichkeit d. h. die Bedingtheit seines Seins selbst findet, so erkennt er mit der Sicherheit und Gewißheit seines Wissens um sein eignes Sein zugleich und zumal, daß und wie in Gott, als dem absolut Selbstwirklichen, dem Sein durch sich . . . ein Wissen ist durch sich. —

Thom. a Scp. p. 90. Nach meiner Ansicht hat der Begriff des Endlichen zu seiner Voraussetzung die zwei Begriffe des Bedingten und Beschränkten. Endlichkeit ist die kollektive Bezeichnung für diese beiden Seiten der Kreatürlichkeit, und deshalb gleichbedeutend mit ihnen. Beschränkt aber ist jedes Sein zu nennen, das sich nicht durch sich in die Erscheinung übersetzen kann und deshalb im Verhältnisse der Abhängigkeit steht zu einem andern Sein, von dem es die Differenzirung seines Wesens erwartet. Durch diese Abhängigkeit im Erschei-

nen wird erst der Gedanke der Bedingtheit d. h. Abhängigkeit im Sein (nicht blos Dasein) vermittelt; so daß einer Substanz, die sich aus sich und durch sich zu differenziren und zu offenbaren im Stande wäre, der Gedanke von ihr als einer bedingten Substanz absolut unmöglich wäre. Wie nun mit dem Gedanken von Bedingten der Gedanke von Beschränkten unmittelbar zusammenhängt, so hängt auch mit dem Gedanken von Unbedingten der Gedanke von Unbeschränkten zusammen. —

Letz. Symbolk. p. 36. Hier aber fragts sich sodann, ob der Geist durch sich selber sich ursprünglich in Thätigkeit setzen kann, oder ob er zu seiner Erscheinung (als ursprüngliche Offenbarung seines Wesens von sich selber) eben so Gottes und seines Wissens bedarf, wie sein Sein, als ursprüngliche Setzung, Gott voraussetzt? . . . Nach meiner Ansicht aber, wo dein Pneuma, der Geist im Menschen, so gut kreatürlich ist, wie die Natur, so in wie außer dem Menschen, muß der Geist in Lebensthätigkeit ursprünglich versetzt werden, und diese Geburtshülfe kann beim Urmenschen nur Gott selbst übernehmen.

Just. Mil. p. 355. Der Geist findet sich so gewiß in realer Position (als positiv Reales) mit formaler Negation behaftet, wie er sich als beschränktes Sein findet, d. h. als ein Sein, das sich nicht durch sich selber mit Ausschluß alles andern Einflusses in die Erscheinung (Dasein) zu übersetzen im Stande ist. Es ist auch dem Geiste schlechthin unmöglich, bei sich selber in jener Qualität ursprünglich stehen zu bleiben. Er muß so nothwendig das negative Moment an sich selber negiren, wie gewiß er sich als Sein bei aller Negativität nicht negiren, sondern affirmiren muß. Er muß ferner jenem Gedanken von einem Sein ohne diese Negation, vom absoluten Sein als Sein durch sich selber, objektive Realität beilegen, weil er sich selber zuvor als Realgrund seiner eigenen Erscheinung erfaßt hat.

Peregr. Gastmahl p. 147. Kurz und gut, im Selbstbewußtsein findet sich der Mensch ursprünglich als den freigelassenen Träger seiner eigenen Zustände. Er und kein anderer ist's, der theoretisch trägt und zu tragen hat von sich und andern. Aber eben, weil er sich als solcher findet und zwar obendrein durch Mitwirkung eines auf ihn Einwirkenden, so ist er nicht durch sich, sondern durch einen Andern. Er, der da gefunden hat, daß er nicht einmal durch sich erscheinen, d. h. sich durch

sich in sich scheiden, wiewohl hinterher sich durch sich unterscheiden kann, wie könnte er je glauben, daß er durch sich ins Dasein getreten sei. Kurz: der sich zuvor beschränkt fand in der Kraftäußerung, findet sich dadurch bedingt in der Existenz und in der Weise zu existiren.

Just. Mil. p. 253. Es muß einen Gedanken geben, der innerhalb der Subjektivität doch nicht ohne objektive Realität ist. Er selber, als Träger des Gedankens, muß diesen als sein Objekt, als immanente Offenbarung seiner finden. Und da der Geist nicht durch sich selber zu jener Offenbarung gelangen kann, so wird es allerdings einen Punkt geben, nicht sowohl, woher der Gedanke kommt, wohl aber, woher die Sollicitation zum Denken kommt. Es wird ferner einen zweiten Punkt geben, nicht sowohl, wo der Gedanke ist, sondern vielmehr, wo die Sollicitation einschlägt und zündet, und deshalb der Geist anfängt ein zündender zu sein. Dieser aber ist er selber als Reagirender, Rückwirkender auf jene Einwirkung, wenn sie ihm zum Eindrucke, zur Veränderung in ihm geworden. . . Der Geist in dieser seiner beziehenden Thätigkeit bekennt sich hiemit wie zum Eindrucke so zum Gegendrucke zu beiden innern Momenten also in ihrer Totalität, als zu seinem Zustande, und er erkennt sich hiermit im Gegensatze zu diesem als Subjekt zu jenem als einem Objekte, das er selber ist, folglich als Einheit jener Zweiheit in Receptivität und Spontaneität, und zwar als Realeinheit, da jene als Selbstentzweiung nur eine formale ihr inhärirende ist, und ihr immanent bleibt. . . . Dieses andere sollicitirende Dasein aber ist ursprünglich keineswegs die Natur, sondern der selbstbewußte Geist eines andern Menschen, und nicht jene, sondern nur dieser hat die Macht, den noch unbestimmten Geist zur Selbstoffenbarung durch Einwirkung auf ihn zu differenziren. (Es versteht sich von selbst, daß für den Urmenschen Gott selber als diese differenzirende Macht gedacht werden muß.)

Wir bemerken, ehe wir weiter gehen, daß nebenbei aus diesem nachgewiesenen Ausgange der Güntherschen Spekulation von der angegebenen psychologischen Thatsache folgt, daß sie von dem Standpunkte der Empirie, von der Thatsache des gemeinen, niedern Bewußtseins ihren Ausgang nimmt, und sich also zu jener Richtung der Philosophie bekennt, welche man als Dogmatismus bezeichnet. Wenngleich einige der aufgeführten Stellen hiefür

auch schon ausdrückliche Belege enthalten, so wollen wir doch noch einen oder andern anführen, da Günther gar keinen Anstand nimmt, diesen Standpunkt seiner Philosophie anzuerkennen. Vorschule I. p. 29. Alle diese (pantheistischen) Systeme verstoßen gegen ihr ursprüngliches Fundament, gegen die ersten und erprobten Thatsachen des niedern Selbstbewußtseins, wovon das höhere (philosophische) doch nur die begründende und ergänzende Reconstruktion sein soll.

Peregr. Gastm. p. 138. Ich habe nicht viel dagegen einzuwenden, wenn die Philosophie die Reflexion im höheren Style oder gar nichts, wenn sie der Kultus der Ideen genannt wird. Denn diese höhere Reflexion, worin besteht sie anders, als darin, daß die Elemente der niedern Reflexion, d. h. die Faktoren des Selbstbewußtseins in ihrem ursprünglichen Verhältnisse zu einander erkannt werden, oder daß ihr reines Verhältniß zu einander sicher und gewiß ausgemittelt werde. Das ist die Aufgabe des philosophirenden Geistes, die eins ist mit der Selbstverständigung und welche er sich selber setzt und welche er auch nur durch sich zu lösen gesonnen ist, so lange er sich selbst nur aus sich über sich zu verständigen Willens ist und welche endlich in ihrer gelungenen Lösung das tiefste und reinste Selbstverständniß d. h. Philosophie liefert. p. 291. Kürzer: Die Philosophie ist das höhere Selbstbewußtsein. Sie wird demnach als solches das niedere Selbstbewußtsein mit seinen Elementen voraussetzen und nur dadurch ein höheres werden, daß es entweder die Frage aufwirft, die das andere zwar gestellt, aber nicht beantwortet hat, oder eine ganz neue Frage stellt. — Diese Stellen mögen genügen.

Daß nun Günther in der That die Thatsache, daß das Selbstbewußtsein nur durch Anregung von Seiten eines Andern schon im Stande des Selbstbewußtseins befindlichen zu Stande kommt, nicht als den blos zufälligen Anknüpfungspunkt der Entwicklung, sondern als den wesentlichen Ausgangspunkt seiner ganzen Spekulation ansieht, möchte aus den angeführten Stellen schon genugsam erhellen. Das menschliche Selbstbewußtsein, welches in sein volles Recht als Ausgangspunkt der Philosophie eingesetzt zu haben so wesentlich den Charakter der Güntherschen Philosophie ausmacht, ist ja nicht allein in seiner Entstehung durch jene Thatsache ganz und gar bedingt, sondern es ist auch

in seinem Wesen (als das Sich-Erfassen, das Sein hinter dem durch die Anregung von außen geweckten Gegensatz der receptiven und spontanen Kraft) ganz und gar durch dieselbe bestimmt, und von dem so bestimmten Begriffe des Selbstbewußtseins aus werden die Schlüsse einerseits auf die Natur und Kreatur überhaupt und anderseits auf das Wesen Gottes gemacht.

Indem wir nunmehr an die Beurtheilung dieser Thatsache als Ausgangspunkt der Philosophie gehen, müssen wir zunächst die empirische Thatsache als solche unzweifelhaft und unbedingt anerkennen. Daß der Mensch, wie er ist, nur durch Erziehung, durch Unterricht, mit einem Worte durch Anregung von Seiten anderer zur Vernunft erwachter Menschen zum menschlichen Bewußtsein gelangt, seine menschliche Anlage entwickelt, das ist ja eine so von vorn herein feststehende Thatsache des Bewußtseins in aller Menschheit, daß schon der Versuch, den etwa ein gottloser Naturphilosoph zur Erhärtung der Thatsache unternehmen möchte, als ein todeswürdiger Frevel an dem höchsten Rechte des Menschen vor dem Gewissen und vor der öffentlichen Gerechtigkeit würde betrachtet werden und daß wir zum etwaigen ausdrücklichen Beweise theils auf die vereinzelten Fälle, wo ein noch ganz unentwickeltes Kind durch Zufall oder durch Frevel von der Gemeinschaft der Menschen ganz getrennt würde, oder durch organische Mißbildung dem höheren Einflusse derselben mehr oder weniger entzogen ist, theils auf die große Erfahrung der Geschichte angewiesen sehen, wonach die von dem Strome der höheren Tradition losgetrennten Völker (allerdings unter mannigfaltigen anderweitigen Einflüssen) mehr oder minder in den Zustand der Verwilderung versinken. Daß der Mensch ohne diese Anregung Thier bleibe (wie Papst, der Mensch und seine Geschichte p. 29 sagt), ist freilich zu viel gesagt; man darf nur sagen, daß die menschliche Anlage in ihm nicht zur Entwicklung kommt. — Ebenso wenig können wir zweitens die philosophische Bedeutung dieser psychologischen Thatsache verkennen und wir müssen es ohne Zweifel als ein großes Verdienst Günthers betrachten, daß er dieselbe mit so großem Nachdrucke geltend gemacht hat. Namentlich sollte den materialistischen Naturphilosophen, der den Menschen als ein bloßes Produkt der organischen Naturkraft betrachtet, die Frage stutzig machen, wie es doch komme, daß der Mensch allein, dem bloßen Einflusse der Natur hingegeben, absolut unentwickelt bleibt, ja zu Grunde geht, während doch, wenn er ein bloßes Naturindividuum wäre,

nicht abzusehen wäre, wie ihm allein nicht, wie allen anderen Naturwesen, in seiner Gattung seine ganze organische Lebensentfaltung (die sogenannte geistige, wie die Kunsttriebe der Insekten, der Gesang des Vogels 2c. miteingerechnet) nicht mitgegeben sein sollte? — Aber bei all dieser Anerkennung auch der philosophischen Bedeutung der bezeichneten Thatsache bleibt es nun eine ganz andere Frage, ob sie deshalb auch geeignet sei, Ausgangspunkt einer philosophischen Spekulation zu sein und zwar einer Spekulation, die sich als das System des vollendeten, höheren Selbstbewußtseins ankündiget? Diese Frage aber müssen wir entschieden verneinen. Denn zunächst ist und bleibt es doch nur eine empirische Thatsache, daß der Mensch, wie er jetzt ist, durch einen andern zum Bewußtsein geweckt werden muß; die Verallgemeinerung dieser Thatsache, wodurch sie allein jene Bedeutung für die Philosophie gewinnt, ist reine Willkür. So schon die Uebertragung dieser Thatsache auf den Urmenschen, bei dem selbstredend Gott (oder wenigstens ein reiner Geist im Dienste Gottes) hätte die Rolle des Erweckers übernehmen müssen und noch mehr die Anwendung der Thatsache auf die reinen Geister. Wie wenn es nun im Begriffe des reinen Geistes läge, daß er nur als ein selbstbewußter geschaffen gedacht werden könnte? Wie wenn auch im Urmenschen der Geist noch so im Uebergewicht gewesen wäre, daß sein Selbstbewußtsein durch die organische Verbindung mit dem Körper keineswegs beeinträchtiget worden wäre? Wenn überhaupt also diese empirische Thatsache nicht nur der Natur des Selbstbewußtseins an und für sich, sondern aus dem abnormen Zustande, aus dem Mißverhältnisse hervorginge, worin sich Geist und Leib dermalen im Menschen befinden? Schon die Möglichkeit, daß es so sein kann, vernichtet die Bedeutung jener Thatsache als Ausgangspunkt der absoluten Philosophie. Um sich in dieser philosophischen Bedeutung zu behaupten, müßte die empirische Thatsache als der nothwendige, ideale, allgemein gültige Anfangspunkt des Selbstbewußtseins erwiesen werden, was aber jedenfalls den faktischen Normalzustand im Menschen voraussetzte, bei dem wir doch gewiß, wenn er dermalen stattfände, schon von vorn herein nicht mit dem Suchen und Untersuchen so viele Noth haben würden. Als positiver Theolog aber bleibe ich bei der bloßen Möglichkeit nicht stehen; ich behaupte vielmehr, daß in der That jene empirische Thatsache nur als eine Folge des eingetretenen Mißverhältnisses betrachtet

werden kann. Wie kann ich sie anders betrachten, da es feststeht, einmal daß im Menschen der Geist an die organische Verbindung mit dem Leibe geknüpft, anderseits, daß in Folge der Sünde eben das Uebergewicht des Naturprincips über den Geist eingetreten ist? Und die positive Offenbarung gibt nicht die mindeste Andeutung davon, daß der Urmensch auch nur einen Moment lang im Stande eines absolut unentwickelten Bewußtseins sich befunden habe. Noch weit weniger berechtigt erscheint, wie schon angedeutet, die Uebertragung der auf dem Boden des gefallenen Zustandes des Menschen sich ergebenden empirischen Thatsache auf das Selbstbewußtsein des reinen Geistes, und wenn wir hier in der Offenbarung auch nicht die mindeste Andeutung finden, daß wir uns den reinen Geist je anders als im Zustande des Selbstbewußtseins denken könnten, so muß das Unhaltbare des Güntherschen Verfahrens um so mehr in die Augen fallen, je mehr sich Günther grade bei Annahme der Existenz reiner Geister vorzugsweise auf die Offenbarung stützen muß. Ueberhaupt aber darf Günther diese Demonstration vom Standpunkte der Offenbarung aus nicht verwerfen, da er ja denselben auch philosophisch keineswegs verläugnet. Sowohl philosophisch also, als vom Standpunkte der Offenbarung aus erscheint der Ausgangspunkt der Güntherschen Spekulation unhaltbar. Es ist, um das Gesagte noch einmal kurz zusammenzufassen, philosophisch nicht zu rechtfertigen, eine einzelne empirische Thatsache, die als mehr als solche nicht erwiesen ist, zur Basis einer absoluten Theorie des Selbstbewußtseins zu machen, und vom Standpunkte der Offenbarung aus erscheint es nicht allein als unthunlich, sondern als ein positiver Mißgriff, ein nur aus dem anomalen Zustande des jetzigen Bewußtseins sich ergebendes psychologisches Faktum zum positiven, die ganze weitere Spekulation bedingenden Ausgangspunkte des Denkens zu erheben. — Wohin aber, so müssen wir uns hier selbst fragen, wohin werden wir mit unserm Denken gerathen, oder vielmehr, welchen sicheren Ausgangspunkt und Anhaltspunkt des Denkens werden wir noch zu ergreifen und festzuhalten im Stande sein, wenn wir diese Theorie des Selbstbewußtseins, „dieses Paladium der Persönlichkeit im relativen und absoluten Sein,“ „dieses letzte Rettungsbrett für das wahre Denken in der alles verschlingenden Fluth des Pantheismus“ von uns stoßen? Werden wir uns an irgend eine der Theorien anklammern, die nachdem der feste Boden des sensus communis der alten Schule ver-

lassen und das individuelle Selbstbewußtsein, das subjektive Moment im Denken in den Vordergrund getreten ist, sich nach und neben einander und einander bekämpfend geltend gemacht haben, und die fast sämmtlich von Günther selbst (vorzüglich im zweiten Theile der Janusköpfe und in Pereg. Gastmahl) mit scharfer Kritik in ihrer Unhaltbarkeit dargethan sind? Etwa an die Theorie der ideae innatae oder des gesunden Menschenverstandes? oder an die Theorie der Auktorität nach Stimmenmehrheit im Sinne Lammenais oder der unwillkürlichen Vernunft im Sinne Cousins*) oder der Sprache als des ursprünglichen durch die Geschichte forttönenden Gotteswortes im Sinne Bonald's? oder endlich an das von Günther allerdings gar nicht beachtete Princip der Denknothwendigkeit, wie es in der Bekämpfung des Hegelschen Systemens als das eigentlich treibende Princip der neuen Philosophie auf deutschem Boden namentlich von Ulrici herausgestellt ist? Oder werden wir im Gegensatze zu dieser Mannigfaltigkeit sich bekämpfender Theorien es für das gerathenste halten, einfach zu dem sensus communis der alten Schule zurückzukehren und uns somit zu dem, abgesehen von allem andern, an sich unerhörten Zugeständnisse uns bequemen, daß in dem Laufe der für die geistige Entwicklung so unendlich erfolgreichen letzten drei oder vier Jahrhunderte auch nicht einmal die Möglichkeit eines Fortschrittes und Gewinnstes für das reine Denken gewonnen sei? Oder endlich, wenn wir auch den philosophischen Ausgangspunkt der alten Schule, so wie er da ist, heut zu Tage als unzureichend und unhaltbar erkennen, was wird uns übrig bleiben, als, wie viele es schon gethan haben, gründlich an der Philosophie zu verzweifeln, und uns, um nicht dem Skepticismus anheimzufallen, der Theorie einer allein geltenden Auktorität der Offenbarung und unfehlbaren Kirche, die von vornherein jedes selbstständige Denken vernichtet, in die Arme zu werfen, einer Theorie, welche aber weder die Offenbarung anerkennt und welche grade die unfehlbare Auktorität der Kirche selbst oft und klar genug faktisch und ausdrücklich als eine falsche und unkirchliche verworfen hat? — Auf alle diese Fragen antworte ich, daß ich weder das eine noch das andere thue, sondern den Punkt zu finden

---

*) Nach Cousin hat die Vernunft nur unbedingte Auktorität als unwillkürlich sich äußernde; so bald sie im Einzelnen als individuelles Bewußtsein thätig ist, ist sie fehlbar.

suchen werde, in dem das Wahre aller dieser Theorien gelegen ist, der dann eben darin auch das Falsche und Mangelhafte derselben aufweisen und zugleich unser Verhältniß zu dem Günterschen Ausgangspunkt klar herausstellen wird. —

Daß wir neben der übernatürlichen, unmittelbar göttlichen Auktorität der positiven Offenbarung die Vernunft als ein im Menschen wie immer neben und vor der positiven Offenbarung vorhandenes Vermögen zur Unterscheidung des Wahren und Falschen auch in den höchsten Beziehungen anerkennen müssen, ist eine vom kirchlichen Standpunkte nie bestrittene oder bezweifelte Wahrheit und die kirchliche Wissenschaft, als deren bis dahin vollendete Form wir die Scholastik betrachten müssen, hat ja nie den Versuch gemacht, die Rechte der Vernunft in ihrem Gebiete zu bestreiten, sie hat vielmehr es immer für ihre Pflicht gehalten, den Nachweis zu liefern, daß der geoffenbarte Glaube mit der Vernunft in Uebereinstimmung oder wenigstens nicht im Widerspruch stehe, was offenbar eine Anerkennung der Auktorität der Vernunft einschließt. Die Scholastik nun faßte die Vernunft ohne weiters als ein Gemeingut der Menschheit, an dem der Mensch als solcher Theil hat, als eine in der Menschheit vorhandene und geltende Auktorität; sie fand also den Ruhepunkt des Denkens, insoweit es nicht unmittelbar an die geoffenbarte Wahrheit und das Dogma sich anlehnt, in dem Begriffe der allgemeinen Vernunft (sensus communis), der der Einzelne, um eben als Vernünftiger zu gelten, selbstredend sich unterordnet. Die innere Begründung dieser Voraussetzung fand sie in dem Gedanken, daß Gott der Urheber wie der Offenbarung so der Vernunft (des natürlichen und übernatürlichen Lichtes) sei und also mit sich selbst in Widerspruch treten würde, wenn man einen wirklichen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft zugäbe. Ausdrücklich oder stillschweigend wurde dabei die Annahme gemacht, daß das von Gott ursprünglich in den Menschen gelegte Vermögen der Wahrheit durch den Fall nicht allein nicht vollständig abhanden gekommen sei, sondern vielmehr im Laufe der Geschichte in der (Platonisch-Aristotelischen) Philosophie, an die sich die ganze Scholastik anlehnt, als Auktorität in der Menschheit geltend gemacht habe. Zur Vermittlung der Theilnahme endlich von Seiten des Einzelnen an dieser allgemeinen Vernunft berief man sich, ohne den solidarischen Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesammtheit gehörig in's Auge zu fassen, auf den vagen Begriff der Natur;

vermöge der natürlichen Einrichtung des Geistes sind die Vernunftwahrheiten von Gott in den Menschen gelegt.

In dieser Auffassung sind nun alle die unversöhnlich scheinenden Gegensätze des Denkens, wie sie in der neuern Philosophie schroff einander entgegentreten, nicht so sehr vermittelt, als vielmehr noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Das individuelle Selbstbewußtsein, das Recht des Subjektes im Denkprozesse gegenüber der Auktorität ist nicht geläugnet, aber auch noch nicht positiv zur Anerkennung gekommen, insofern der Einzelne ja offenbar nur als Vernünftiger ein Recht hat; vernünftig aber ist er nur, insofern er an der allgemeinen Vernunft Antheil hat. Der tiefste Gegensatz ferner im Erkennen, der die ganze Philosophie durchschneidet und sich in der neuern Philosophie am schärfsten ausgeprägt hat als Gegensatz vom Idealismus und Empirismus, Erkennen a priori und Erkennen a posteriori, Ausgang vom Allgemeinen oder vom Individuellen, er ist auf der Höhe der Scholastik in der Ausgleichung des Gegensatzes von Realismus und Nominalismus überwunden; wobei zu bemerken ist, daß ganz gewöhnlich und auch bei Günther, der sich jedoch an einer Stelle wenigstens (Eurist. u. Herkl. p. 331) der richtigen Auffassung nähert, zu wenig beachtet wird, daß der schroffe Gegensatz von Realismus und Nominalismus nur im Anfange der sich entwickelnden und am Ende bei der zerfallenden Scholastik seine Rolle spielt, und zwar dort mit überwiegendem Realismus, hier mit überwiegendem Nominalismus, während Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Skotus in diesem Punkte dahin übereinstimmen, daß sie diesen Gegensatz ausgleichen, indem sie allerdings die Realität der allgemeinen Begriffe (Ideen) als Gedanken in Gott festhalten, ohne deshalb weder die Wirklichkeit der Einzeldinge, noch die Nothwendigkeit der sinnlichen Wahrnehmung von Seiten des Menschen zur Erkenntniß der Dinge in Abrede stellen. — Scholastik und Mystik endlich bildet hier durchaus noch nicht einen solchen Gegensatz, wie ihn die spätere Philosophie in dem Gegensatze von Scepticismus und Mysticismus sich ausprägen sieht. Was auf dieser objektiven Grundlage die Scholastik in Beziehung auf die höchsten Probleme des Denkens geleistet hat, das können wir wohl nicht besser bezeichnen als mit den folgenden Worten Ritters (Geschichte der Philosophie tom. 8. p. 522): Niemand, welcher die Systeme dieser Zeit kennt, wird sich verhehlen können, daß kein folgendes Zeitalter sie an scharfer Ausprägung metaphysi-

scher Verknüpfungen übertroffen hat. Vielmehr müssen wir sagen, alle folgende Zeiten haben in metaphysischer Richtung fast nur Bruchstücke der alten, halb vergessenen Ueberlieferungen aus dem dreizehnten Jahrhunderte wieder hervorgezogen und auf neue Aufgaben angewendet, welche physische und ethische Untersuchungen herbeigeführt hatten. —

Desungeachtet ist es bei genauerer Erwägung unläugbar, daß diese ganze Fassung des Ausgangspunktes der Philosophie bei den Scholastikern nur ein vorläufiger, nur ein freilich vom höchsten Standpunkte aus gemachter erster Angriff auf die Sache ist, ein Versuch, der von allen Seiten seine Aufklärung und Berichtigung fordert. Zunächst einmal war doch offenbar diese (allgemeine) Vernunft als eine philosophisch formulirte historische Thatsache von den Scholastikern aufgenommen worden; es war die Auktorität des Aristoteles vor allen, der man sowohl in der Logik und Metaphysik, als in der Physik in der Blüthezeit der Scholastik fast unbedingt sich hingab. Was bürgt an und für sich dafür, daß in dem so formulirten Systeme in der That die Vernunft, das allgemein Wahre und Gültige seinen Ausdruck gefunden hatte? Hat man nicht in der That namentlich im Gebiete der Physik vieles auf diese Auktorität hin angenommen, was sich nicht als wahr bewährt? Hat nicht selbst ein h. Thomas von Aquin von Aristoteles z. B. die Lehre von der Weltseele und von den Sphären sich angeeignet? Mußte nicht der Umstand um so mehr zur Reflexion auffordern, daß man diese philosophische Auktorität aus dem Heidenthum und zwar, worin sich anderseits so recht die geistige Größe des Mittelalters zeigt, großen Theils durch Vermittlung der christenfeindlichen Arabischen Philosophie überkam? Und was soll es für einen Sinn haben, wenn man unter diesen Umständen auf die Natur und die natürliche Einrichtung des menschlichen Geistes sich beruft? Ist denn in der That der Denkprozeß, der in der Aristotelischen Philosophie seine Resultate niederlegt, ein naturnothwendiger, bei dem ich von der Freiheit und der sittlichen Beschaffenheit des Urhebers ohne weiters absehen kann? Und ist es nicht eben die Natur, die verderbt und zerrüttet ist durch den Abfall von Gott, die geheilt werden soll durch die positive Offenbarung? Und wenn auch die Anwendung des Grundsatzes selbst auf der Voraussetzung beruht, daß die Natur (Vernunft) nicht vollständig zerrüttet sei, so bedarf doch vor allen die Grenze, wo die Gesundheit an-

fängt und die Krankheit aufhört, einer genauen Bestimmung und die Frage bekommt eine um so ernstere Bedeutung, mit welchem Rechte man die auf dem Boden des Heidenthums erwachsene Entwicklung als eine bis zu dem Grade normale ansehen konnte, daß man sie als den philosophischen Maaßstab an die geoffenbarten Wahrheiten legte? Und ist die Vernunft nicht wenigstens ebenso oft und mit ebenso großem Rechte als blinde Führerin und Widersacherin der Wahrheit geschmäht, als sie als himmlisches Licht gepriesen worden? Welche Verkehrtheit und welcher Unsinn ist nicht schon im Namen der Vernunf proklamirt worden? Wie vielfach mischt sich individuelle Beschränktheit in die Aussprüche der sogenannten Vernunft; wie oft hat sie je nach dem Stande der empirischen Forschung ihre Aussprüche geändert? wie vielfach ist sie selbst nur die Schleppträgerin des Zeitgeistes und der Leidenschaften gewesen? Wie sehr liegt mit einem Worte Wahres und Falsches unter der wenigstens angeblichen Auktorität der Vernunft zusammen und durcheinander? — Es ist also klar, es bedarf hier einer Unterscheidung; es bedarf also eines Kriteriums, um innerhalb dessen, was man Vernunft nennt, zwischen Wahrem und Falschem scheiden zu können. Gibt es ein solches Kriterium nicht, so hört die Vernunft auf, ein Vermögen der Wahrheit und Auktorität zu sein; denn ich kann dann in keinem einzigen Falle mehr sicher sein. Das Kriterium kann aber nicht außerhalb der Vernunft liegen, z. B. in der positiven Offenbarung, so daß ich also nur in so weit eine Vernunftwahrheit anerkennen dürfte, als diese höhere Auktorität sie beglaubigt hat; denn in diesem Falle könnte offenbar von einer allgemeinen Vernunft, als einer der Offenbarung vorhergehenden, wenigstens relativ selbstständigen Auktorität nicht mehr die Rede sein und die Offenbarung wäre rein weg nur an den Einzelnen und sein subjektives Meinen und Fühlen gewiesen. — Das Kriterium muß ferner eine objektive, eine bestimmende Macht für das subjektive Denken des Einzelnen aufweisen, damit eben die allgemeine Vernunft als solche von dem blos Individuellen, Beschränkten, Willkürlichen unterschieden werde; es muß endlich eben deshalb eine unabhängige und vor dem Bewußtsein des Einzelnen in der Menschheit begründete Macht sein und kann nicht etwa nur in der kollektiven, formalen, aposteriorischen Uebereinstimmung des Denkens in den Einzelnen gesucht werden. — Die Nothwendigkeit nun eines solchen Kriteriums zur Unterscheidung des Wahren und

Falschen innerhalb der Vernunft fühlte die Scholastik wohl und sie spricht sich in der Unterscheidung zwischen dem negativen und positiven Rechte der Vernunft in Beurtheilung der Wahrheit aus, in dem in der Theologie geltend gewordenen Satze, daß die Wahrheiten des Glaubens nicht mit der Vernunft in Widerspruch stehen dürfen, daß sie aber nicht mit ihr in positiver Uebereinstimmung zu stehen brauchen; daß sie nicht gegen, aber wohl über der Vernunft sein können und müssen; eine Ansicht, die auf das Verhältniß der Wissenschaft zum Glauben den entschiedensten Einfluß haben mußte, insofern die Vernunft, mit dem subjektiven Denken schlechtweg identifizirt, nur bis an das Gebiet des Glaubens zu führen, innerhalb desselben aber durchaus zu schweigen hat. Dann kann von dem intellectus ex fide, von der Idee des in subjektiver Erkenntniß (Wissenschaft) verklärten Glaubens keine Rede mehr sein, wie denn ja auch die Scholastik, als sie jene Bestimmung aufnahm, diesen ihren ersten idealen Anlauf aufgegeben hatte. Der Vernunft kann aber bei klarem Denken gar kein negatives Kriterium zugestanden werden, wenn nicht bei demselben eine positive Uebereinstimmung mit der geoffenbarten Wahrheit zu Grunde liegt; das positive Element ist wie Günther's Lydia 49, p. 292 richtig bemerkt, nur die Kehrseite des negativen; und wollte man der Vernunft auf irgend einen andern Grund hin als den einer positiven Uebereinstimung mit der Offenbarung das Recht eines Veto in Sachen des Glaubens gegenüber einräumen, so würde man ihr in der That nur eine unbeschränkte Willkür eingeräumt haben. In der Wirklichkeit ist aber auch gar kein Grund vorhanden, etwa im Interesse der Auktorität der Offenbarung, eine durchgehende Uebereinstimmung der Vernunft mit der Offenbarung zu beanstanden, sobald man nur einmal die richtige Unterscheidung zwischen dem Wahren und Falschen in der Vernunft gemacht hat. Nemlich nur in so weit kann ja von einem Widerspruche der Vernunft gegen die Offenbarung (ewige Wahrheit) die Rede sein, als die Vernunft in einer falschen, von der ewigen Wahrheit abgewandten Richtung befangen ist, nicht insofern sie ihr gegenüber die richtige Stellung einnimmt, oder man müßte denn den Widerspruch, d. h. das Begreifenwollen dessen, was nicht zu begreifen, nicht in die Form des endlichen Denkens zu bringen ist, als den Normalzustand ansetzen wollen. Die erste Unterscheidung also, worauf es, um das Kriterium für die wahre Vernunft zu finden, ankommt, ist die Unterscheidung zwischen dem,

was in die Vernunft durch den Fall hineingekommen (worin die Verdunkelung der Vernunft besteht) und was vom Normalzustande in ihr konservirt und rehabilitirt worden ist. Diese Unterscheidung hängt nun aber, da beim Menschen nie von dem Zusammenhange des Einzelnen mit der Gesammtheit, der er als organisches Glied angehört, abgesehen werden kann, wesentlich mit diesem Verhältnisse des Individuums zur Gesammtheit zusammen; und zwar, da eben die Brechung des Gesammtbewußtseins durch die in Folge der Sünde unter Präponderanz des Physisch-organischen vor sich gehende Entwicklung des Genus zu den Individuen, in denen als solchen die Verdunkelung der Vernunft erst möglich wurde, den faktischen Zustand der Menschheit eben erst begründet hat, so ist klar, daß nur aus der Bestimmung des Antheiles, den das Gesammtbewußtsein und den das Individuum als solches an der Vernunft hat, das gesuchte Kriterium gefunden werden kann. Nicht in der allgemeinen Vernunft, die ja eben als solche das Urbewußtsein der Gesammtheit repräsentirt, sondern nur in dem Antheil der individuellen, lokalen, zeitlichen Beschränktheit kann das Falsche liegen, was unter dem Namen der Vernunft sich geltend macht und es kommt nun weiter auf die Frage an, ob sich diese Grenze zwischen dem Gesammtbewußtsein und dem Individuellen mit Sicherheit bestimmen läßt. Grade die Frage nach der Art und Weise der Vermittlung der allgemeinen Vernunft für den Einzelnen ist eben der allerschwächste Punkt in der Theorie der Scholastiker, was man auch von vorn herein nicht anders erwarten kann, da ja die Bedeutung des individuellen Selbstbewußtseins für das Denken noch nicht kar in's Bewußtsein getreten war. Man erklärte sich den Prozeß der Erkenntniß durch eine Art Präformation der allgemeinen Ideen im Geiste; sie sollen im Geiste potentia vorhanden, präformirt liegen, in ähnlicher Weise wie im Saamen die Pflanze (so bei Albertus Magnus, Thomas, Duns Skotus). Aber abgesehen davon, daß diese Uebertragung der Entwicklung im Naturleben auf das geistige Gebiet durchaus nicht berechtigt erscheint, bleibt das wesentlichste, der solidarische, organische Verband des Individuums mit der Gesammtheit ganz unbeachtet. Auch dadurch wird diesem wesentlichen Mangel der Theorie nicht abgeholfen, wenn man mit Ubags und andern Erneuern der Scholastik (Peronne, Rothenflüe gehen gar nicht einmal auf diesen Punkt ein) neben der sinnlichen Wahrnehmung auch die Belehrung als unentbehrlichen

Anstoß von außen hinzunimmt. Es bleibt eben immer nur ein Anstoß von außen; die von dem Begriffe der allgemeinen Vernunft geforderte Uebereinstimmung der Individuen ist und bleibt dann nur eine formale, logische, a posteriori; die Menschheit ist nur gefaßt als Kollektivbegriff aller einzelnen Individuen, nicht als höhere Einheit, organische Gesammtheit; und eben weil diesem wesentlichen Faktor des menschlichen Bewußtseins nicht Rechnung getragen ist, kann diese Theorie nicht genügend erscheinen, es fehlt ihr ein wesentliches Moment. — Günther hebt nun allerdings diesen Gedanken des organischen Zusammenhanges in der Menschheit ganz besonders hervor, was, wie wir schon bemerkten, ein unverkennbar großes Verdienst seiner Philosophie ist; aber er macht von dieser Thatsache nur für die Theorie von der Sünde und der Erlösung Gebrauch, übersieht aber ihre Bedeutung für die Theorie der Erkenntniß und des Selbstbewußtseins. Er faßt zudem jenen Zusammenhang des Individuums mit der Gesammtheit zu einseitig nur von der physischen Seite. Und allerdings ist das richtig, daß eben nur vermöge der Leiblichkeit die Geister in der Menschheit eine Gesammtheit, ein organisches Ganze bilden; aber wenn in dem Zerfalle der Gesammtheit in die Individuen, wie er jetzt als Bruch des Gesammtbewußtseins vermöge des durch die Sünde bewirkten Uebergewichtes der Physis im Individuum faktischer Zustand geworden ist, das Gesammtbewußtsein im Menschen nicht total erloschen, sondern in ihm conservirt worden ist, so muß, weil menschliches Bewußtsein nur als geistig leibliches gedacht werden kann, das in dem gebrochenen Zustande noch vorhandene, in das Individuum hineinleuchtende Gesammtbewußtsein seinen Leib, seine organische Form innerhalb der gefallenen und zerfallenen Menschheit haben; es muß, wie nach der moralischen Seite hin, wo das Individuelle vorschlägt im Gewissen, so nach der intellektuellen Seite hin, wo das allgemeine vorschlägt, ein realer Zusammenhang, ein Hineinleuchten, ein Hineinsprechen der ewigen Wahrheit, der Urvernunft in die gefallene und zerfallene Menschheit stattfinden. Und dieser reale Zusammenhang des Einzelnen mit der ewigen Wahrheit, dieser innerhalb der zerfallenen Menschheit organisch sich formirende und gliedernde Leib der Urvernunft und des Gesammtbewußtseins, es ist, wir haben es

schon gesagt, es ist die Sprache, der Logos, womit die Sprache, welche diesen Organismus am vollkommensten ausgeprägt hat, die Vernunft und die Sprache zumal bezeichnet, und welches Wort die Offenbarung des N. T. aufgenommen hat, um denjenigen zu bezeichnen, in dem und durch den dieses Gesammtbewußtsein in der gefallenen Menschheit conservirt worden ist, der das Licht ist, welches leuchtet einem jeden Menschen, der in die Welt kommt. — Indem wir, um hier nur ein Wort zur nothdürftigen Erläuterung zu sagen, indem wir sprechen, was thun wir anders, als daß wir aus diesem grob sinnlichen Todesleibe, in dem Worte, in der Rede, worin wir uns verstehen, einen freilich mit dem Hauche sinnlich wieder verschwindenden aber organisch in der Sprache bestehenden höheren feineren verklärten Auferstehungsleib anziehen, in welchem wir in höherer Weise wieder eins werden, uns verstehen. Also, indem wir reden, erheben wir uns um eine Stufe über die physisch-thierische Existenz und sind eingegangen in die Erlösungssphäre. — Hätte es, was freilich unter den Verhältnissen, wie sie waren, nicht zu erwarten stand, der Scholastik gelingen können, zum Verständnisse der Bedeutung der Sprache durchzudringen (an Versuchen fehlt es nicht gänzlich), hätte sie in dem organischen Gesetze der Sprachbildung die Idee der allgemeinen Vernunft als ein concret und objektiv in der Menschheit vorhandenes Gemeingut und eben damit in der Sprache und ihrem Gesetze die das Denken des Einzelnen, wenn er auf dem Boden der Vernunft bleiben will, absolut bindende Auktorität erkannt, so würde im naturgemäßen Entwicklungsgange das Recht des Subjektes und seines Selbstbewußtseins im Denken zur Anerkennung gelangt sein, ohne daß die Schranken der Auktorität gebrochen wären; indem ja das Subjekt nur innerhalb der objektiv vorhandenen Form des Denkens sich seiner bewußt werden kann und der Urzusammenhang des subjektiven Denkens mit der Auktorität unabweisbar klar heraustritt; es hätte der Welt der vergebliche Versuch erspart werden können, von dem vermeintlich rein subjektiven Standpunkte des individuellen Denkens aus, der jetzt eingenommen wrde, die objektive Wahrheit zu construiren, ein Versuch, der mit nichts anderem enden konnte, als mit dem Gaukelspiel der sein sollenden Substanziirung der in der Sprache gegebenen Form des Denkens (Logik), als der äußersten, absolut unüberschreitbaren Grenze desselben, jenseits deren jede Verständigung aufhört. Es würde, nebenbei gesagt,

in diesem Falle die Scholastik vor jenem barbarischen Mißbrauche der Sprache bewahrt geblieben sein, den man entschuldigen, aber nimmer vertheidigen kann; es hätte überhaupt der Uebergang zu der mehr subjektiven Thätigkeit des Denkens ohne jenen gewaltsamen Bruch eingeleitet werden können, den wir jetzt zu beklagen haben. Doch bleiben wir bei der Sache. Unsere nächste Aufgabe nemlich wird es sein, unsern Satz, wonach wir in der Sprache als der concreten Form des Gesammtbewußtseins, der objektivirten allgemeinen Vernunft, die dem Einzelnen im Denken zugleich nach unten hin (aus der Naturverschlungenheit) lösende und nach oben bindende Macht und eben damit die Grenzscheide des Allgemeinen und Individuellen und daher das Kriterium des Wahren und Falschen in der Vernunft erkennen gegen die nahe liegende Einwendung von Seiten Günthers sicher zu stellen, als gehöre auch dieser Versuch, der Sprache eine solche Bedeutung für die Philosophie zu vindiciren, zu den schon von ihm zurückgewiesenen und in ihrer Unhaltbarkeit dargethanen. Denn allerdings hat Günther bereits zweimal gegen einen solchen Versuch zu polemisiren gehabt, einmal gegen die Bonaldsche Sprachtheorie (Pereg. Gastm. p. 258 sq. 318 sq.) dann gegen die aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen. (Lydia 51. p. XXII. seq. XXXIII seq.). Es wird uns aber nicht schwer werden zu zeigen, daß damit unser Versuch noch keineswegs von vorn herein beseitigt erscheint; wir werden vielmehr bei dieser Rechtfertigung zu näheren Erklärungen die beste Gelegenheit finden. Was zunächst Bonalds Sprachtheorie angeht, so bemerke ich, daß weder diese Theorie noch die Widerlegung derselben von Seiten Günthers auf das, was das wesentliche beim Begriffe der Sprache ist, auch nur im mindesten eingeht. Die Bonaldsche Theorie nemlich, welche die Sprache als das ursprünglich an den Menschen gesprochene Gotteswort, dessen Nachklang in der Offenbarung und im Dogma als die absolute Norm des Denkens vor uns steht, läßt es nicht allein durchaus dunkel, wie wir uns dieses ursprüngliche Gotteswort denken, und wie wir, was wir empirisch Sprache nennen, damit in Zusammenhang bringen sollten,*) sondern sie geht auch auf das Wesen der Sprache als eines Organismus durchaus

*) Schon der h. Augustinus ist sich vollständig klar darüber, daß bei dem „Gott sprach" der Genesis nicht an ein Sprechen mit empirischen Sinnen des Wortes zu denken sei. cf. de Gen. ad litt. zu der betreffenden Stelle.

nicht ein; und eben so wenig thut dies die Günthersche Widerlegung der Bonaldschen Theorie, welche darauf hinausläuft, zu zeigen, daß es bei dem ersten Gottesworte an den Menschen, nicht wie Bonald wollte, auf den (ethischen) Inhalt, sondern allein darauf ankam, daß die Sprache, als der verhüllte Gedanke, als Anregung zur ursprünglichen Differenzirung und Weckung des Selbstbewußtseins wirkte, daher der Name Gottes El, als etwaiges erstes Wort, zusammenhängen soll mit der Personal-Bezeichnung, wie in il-le!*) Der wesentlichste hier und fast überall übersehene und wenigstens in seiner Bedeutung für die Philosophie nie ernstlich geltend gemachte Punkt liegt aber in der Thatsache, daß jedem einzelnen in und an der Sprache zum Bewußtsein erwachenden Individuum die Sprache selbst (zunächst als eine Sprache, lingua; die aber nichts anders ist, als eine concrete Erscheinung der Sprache oratio, deren Wesen zu erfassen die Aufgabe der allgemeinen, philosophischen Grammatik ist) als ein fertiges, gewordenes, organisches Ganze gegenübersteht, sein Bildungsgesetz unabhängig und unverrückbar vom Individuum in sich tragend, so wie in der Pflanze sich das Gesetz des Wachsthums offenbart. Daß der Einzelne innerhalb dieses Bildungsgesetzes einen gewissen Einfluß auf die Sprache ausüben kann, kann diese so wenig von dem Denken des Einzelnen abhängig machen, als das organische Gesetz des Wachsthums in der Pflanze deshalb von dem Menschen abhängig ist, weil der Mensch innerhalb gewisser Grenzen, die aber nie die Grenze der wahren Species in der Natur überschreiten, modifizirend, Spielarten, Monstrositäten erzeugend auf die einzelne Pflanze einzuwirken im Stande ist. Wollte man der Bedeutung der letzteren Thatsache mit Günther durch die Annahme einer allmäligen Entstehung der Sprachen durch individuelle Thätigkeit ausweichen, so daß also „nur der Nachwuchs unter der Auktorität der Sprache stände" (Lydia 51. XXXVI.) so ist darauf zu erwidern: 1. Daß eine solche Ansicht empirisch unhaltbar ist, indem alle wirkliche Sprachforschung auf ein rückwärts immer schärfer sich ausprägendes Bil-

*) Aehnliche sprachphilosophische Anspielungen, die soviel, aber auch nur soviel Wahrheit haben, als überhaupt im Spiele sein kann, finden sich viele bei Günther; v. Sinn = Sich-inne.. Sie beweisen am sichersten, allerdings wohl ein gewisses Gefühl für die Bedeutung der Sprache aber auch den Mangel eines Verständnisses derselben.

dungsgesetz in den einzelnen Sprachenfamilien führt, bis zu einem Punkte hin, wo wir mehre schroff abgegrenzt neben einander stehende Sprachgebiete treffen, deren Entstehung nicht durch Uebergang der einen aus der andern erklärt werden kann, deren Ursprung aus der zwar in allen, aber in keiner als solcher mehr liegenden Ursprunge man entweder unerklärt lassen muß, oder nur etwa nach der Analogie einer chemischen Zersetzung durch einen elektrischen Schlag gedacht werden kann, wo dann die Uebereinstimmung der wissenschaftlichen Forschung mit der Nachricht der Offenbarung sofort in die Augen springt. 2. Daß sie logisch unhaltbar ist, indem sie am Ende ja nothwendig auf die berüchtigte Erklärung der Entstehung der Sprache durch Verabredung zurückführt. 3. Daß sie jedenfalls nichts helfen würde, indem, wenn wir nicht einen reinen Zufall in der Bildung der Sprache und der Sprachen annehmen wollen, die individuelle Thätigkeit doch immer nur als dem sie bestimmenden Bildungsgesetze ihren Ausdruck gebend gedacht werden kann, womit wir also immer wieder auf demselben Punkte stehen, daß nemlich dem Einzelnen gegenüber die Sprache, oder wenigstens das in der Sprachbildung sich ausprägende Denkgesetz als eine sein Denken absolut bestimmende Macht gegenübersteht. — Von diesem also unumstößlich feststehenden Verhältnisse des Individuums zur Sprache als einer ihm gegenüberstehenden, von ihm unabhängigen in der Totalität vorhandenen Auktorität müssen wir nun mit strenger Nothwendigkeit des Denkens zum oben angedeuteten Resultate über das Wesen und die Bedeutung der Sprache durchdringen. Erwacht nemlich jedes einzelne menschliche Individuum zum Bewußtsein nur in der ihm als Gesammtbewußtsein (des Volkes, der Menschheit) gegenüberstehenden Sprache, so müssen wir rückwärts gehend zu dem Punkte gelangen, wo das individuelle Bewußtsein in das Gesammtbewußtsein absolut aufgeht, mit ihm total zusammenfällt und deckend ist, d. h. zu dem Urmenschen, in dem ja das genus (species) und das Individuum noch nicht geschieden sind.*)

Somit können wir die Sprache nur als das in den ge-

*) Davon daß der Urmensch sich in der Wirklichkeit für uns als das Urmenschenpaar darstellt, sehe ich hier noch ganz ab. Daß dieser Umstand der Bedeutung der Sprache nach der biblischen Darstellung nicht absolut bedingt, ist klar, nicht erst der Eva gegenüber wird dem Adam die Sprache beigelegt, sondern der Natur, dem Thiere gegenüber. Auf die Sache ist hier nicht näher einzugehen.

brochenen Zustand hineinleuchtende und hineinreichende Ur- und Gesammtbewußtsein verstehen, wo wir zur nothdürftigsten Verständigung hier nur noch das eine hinzuzufügen haben, daß wir allerdings eines realen Trägers und Anhaltspunktes dieses Gesammtbewußtseins nicht entbehren, aber auch keinen Augenblick in Zweifel sein können, daß uns dieser in dem Logos, in dem mit der gefallenen Menschheit in reeller Verbindung bleibenden Urwort und Urvernunft gegeben ist, der sich, seinen Gedanken, in ähnlicher Weise wie im organischen Leben der Natur, im Organismus der Sprache ausdrückt, natürlich mutatis mutandis, indem in der Natur, dem Wesen der Sache nach nur ein objektiver Ausdruck des göttlichen Gedankens ist, während in der Sprache einerseits von der subjektiven Thätigkeit des Menschen nicht abgesehen werden kann und anderseits ein Eingehen des Logos selbst in die menschliche Form gedacht werden muß, so daß also die Sprache, das Wort, (Verleiblichung des Gedankens, Begriffes) als eine vorbildliche, wenn wir so sagen dürfen partielle Menschwerdung (verbum incarnatum, incarnatio verbi) erscheint.

Mit diesem Begriffe der Sprache ausgerüstet, sind wir nun vollständig in den Stand gesetzt, der aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen pantheistischen oder vielmehr anthropotheistischen Sprachphilosophie („durch die Sprache wird die Natur zur Vernunft, der Naturgott zum Vernunftgotte" „Sie ist die Geburtsstätte Gottes") sowohl, als den Einwendungen zu begegnen, die Günther auf Grundlage derselben gegen eine höhere, philosophische Bedeutung der Sprache überhaupt erhebt, ohne uns in unserer Auffassung im mindesten dadurch irre machen zu lassen, daß wir dem Wortlaute nach mit jener pantheistischen Theorie, (die wir, aufrichtig gestanden, in unserer Parcivalischen „Thumpheit" erst aus der Güntherschen Kritik derselben kennen gelernt haben) fast gänzlich zusammentreffen. Umgekehrt vielmehr, so wie wir darin nur einen neuen glänzenden Beweis der Wahrheit der Offenbarung erblicken können, daß die in Hegel zum Abschluß gekommene rein subjektiv sein wollende absolute Philosophie und Wissenschaft in eine Karrikatur der christlichen Grundwahrheiten hat umschlagen müssen, so könnten wir, wenn wir anders von dorther eines Beweises bedürftig wären, grade einen Beweis für die Richtigkeit unserer Theorie von der philosophischen Bedeutung der Sprache daraus entnehmen, daß die absolut sein wollende Philosophie und Wis-

4

senschaft ihre letzte Zuflucht zu einer Theorie der Sprache hat nehmen müssen, welche uns in ganz ähnlicher Weise nur als eine Karrikatur der wahren Theorie erscheinen kann, obgleich man es ihr auf den ersten Blick ansieht, daß ihr in ganz anderer Weise die Resultate wirklicher Sprachforschung zum Rückhalte dienen, als dieses bei der Bonaldschen der Fall war. Wenn nemlich die Hegelsche Sprachtheorie in der Sprache den Punkt erkennt, wo Geist und Natur sich durchkreuzen, wenn ihr die Philosophie als das angelegte Sprachkapital und die Ausführung jener nur als die Dialektik gilt, die der Sprache immanent ist, so sind das allerdings tiefe Wahrheiten, die wir in unserm Sinne zu unterschreiben keinen Augenblick Anstand nehmen und die durch eine wahrhafte Forschung in der Geschichte der Philosophie die vollständigste Bestätigung erhalten (hier ist noch ein großes Feld; den Ursprung der Aristotelischen Logik aus der Grammatik hat Trendlenburg nachgewiesen; aber die Sache ist viel tiefer zu greifen; die ganze Platonisch-Aristotelische Philosophie hat ihren Rückhalt in philosophischer Betrachtung der Sprache, und auch bei der auf sie beruhenden Scholastik spielt die Theorie der Sprache eine viel wichtigere Rolle, als man gewöhnlich glaubt; einiges werden wir nachher noch andeuten), aber Wahrheiten, die so lange zugleich den krassesten Unsinn ausdrücken, und in diesem Sinne mit dem vollsten Rechte von Günther bekämpft worden, als man unter Geist monistisch nicht ein substanzielles Sein, sondern nur ein Formales in und an der Natur versteht, als wenn der Mensch als reines Naturwesen betrachtet, im organischen Processe seines Werdens den Geist erzeuge, in der Sprache, im Worte, im Gedanken also nicht das schaffende Princip, sondern nur das Resultat des organischen Processes sich bekundete. Dann wird allerdings die Sprache zur „Geburtsstätte Gottes in der Menschheit," statt daß wir in ihr das Wirken des Logos zur Erlösung der Menschheit erkennen, dann wird sie allerdings zu dem „absoluten Wunder," d. h. zu dem absolut unverständlichen, undenkbaren und unbegreiflichen, zu dem den Begriff des Denkens selbst innerlichst aufhebenden und vernichtenden, wie nemlich aus der Materie der Geist, der Gedanke geboren werden kann, wie das Denken ist ohne einen Denkenden, das Gesetz ohne einen Setzer. Dieses „absolute Wunder" ist also nichts anders, als das Kriterium des absoluten Unsinns, bis zu dem das absolut subjektiv sein wollende

Denken sich verirren mußte. So ist es auch hier wahr geworden, daß der Stein, den die Bauleute verworfen, zum Eckstein gemacht ist, an dem sie zerschmettert werden. —

Es würde nun vielleicht schon hier am Orte sein, die aufgestellte Theorie der Sprache und ihrer Bedeutung für die Philosophie durch Darlegung der Grundzüge des Organismus der Sprache wenigstens in so weit näher nachzuweisen, daß sie nicht mehr als eine allgemeine und unklare Idee, sondern als reale und concrete Wahrheit erscheint; indeß wird es jedenfalls gerathener sein, dies Geschäft bis auf den Punkt zu verschieben, wo wir uns über Logik und Metaphysik Günthern gegenüber verständigt haben, weil es dann, soweit es überhaupt hierhin gehört, weit kürzer und klarer abgemacht werden kann. Wir kommen daher zum Schlusse dieses §. nur noch auf den kurzen Nachweis zurück, daß wir in unserer Theorie nun in der That den Punkt gefunden haben, der das Wahre aller andern Standpunkte in sich vereint, ohne ihr Falsches und ihre Einseitigkeit zu theilen. Dies wird uns zugleich auf Günthern zurückführen und nebenbei Veranlassung zu der Frage geben, in wie weit wir den ihm gemachten Vorwurf des Dogmatismus in der Philosophie von uns abzuweisen im Stande sind. —

Zunächst ist es klar, daß wir mit unserer Theorie von der Sprache als dem verobjektivirten Gesammtbewußtsein zu der Theorie der allgemeinen Vernunft oder des sensus communis, welche stillschweigend oder ausdrücklich aller ältern Philosophie und der Scholastik zu Grunde lag und von der die spätere Theorie des gesunden Menschenverstandes nur eine abgebleichte und abgemagerte Wiederholung war (in der nemlich das Gemeinsame noch aufrecht erhalten wurde, was der erste Gang der subjektiven Philosophie, der mit dem Wolfsschen Dogmatismus abschloß, noch übrig gelassen hatte); es ist klar, sage ich, daß die aufgestellte Theorie von dem rechten Verständnisse der Sprache als dem nothwendigen Ausgangspunkte der Philosophie mit dem alten Ausgange von der allgemeinen Vernunft und dem sensus communis nicht im feindlichen, sondern im freundlichen, denselben ergänzenden und fortführenden Verhältnisse steht. Die allgemeine Vernunft in der Menschheit muß nur in ihrer realen Wirklichkeit, der sensus communis nur in seiner concreten, in der Menschheit vorhandenen Form gefaßt werden, um daraus unsere Theorie von der Sprache hervorgehen zu sehen. Und gibt es denn in der That eine anerkanntere Thatsache, als die,

daß die Sprache wie das nächste und einzige Mittel so die letzte mögliche Grenze der Verständigung unter den Menschen ist; wie denn Sprache und Vernunft im allgemeinen menschlichen Bewußtsein unzertrennlich zusammenhängende Begriffe sind. Wer sich über die Sprache und ihre Gesetze hinwegsetzt, mit dem ist keine Verständigung mehr möglich; er hat sich außerhalb des Bereiches der Vernunft gesetzt. Willkürlicher Gebrauch und Mißbrauch der Sprache ist daher das sicherste Zeichen von Verirrung und Unsicherheit des Denkens, ein Fehler, an dem die ganze neuere, subjektive Philosophie und Günther mit ihr in einem hohen Grade leidet. Solcher Mißbrauch kann natürlich, so lange das Denken Denken bleibt, nie in das Innerste, in die der Sprache als solcher wesentlichen Grundgesetze reichen; er kann nicht in einer Nichtachtung der in der Sprache liegenden Kategorien und Unterscheidungen, sondern nur in einer subjektiv willkürlichen Anwendung der Worte innerhalb dieser Kategorien bestehen; wo diese selbst angegriffen werden, da hat auch das Denken sich selbst vernichtet, wie wir später genauer nachweisen werden. —

Haben wir also, indem wir die Sprache in ihrem rechten Verhältnisse zum subjektiven Denken erfaßten, den alten objektiven Ausgang der Philosophie nur zum richtigen und klaren Verständniß erhoben, so haben wir auch, aber jetzt nicht mehr unbewußter Weise, sondern mit vollständig klarem Bewußtsein alle die unversöhnlich scheinenden Gegensätze, die sich durch das Verlassen dieser objektiven Grundlage herausgestellt haben, überwunden; wir haben den festen objektiven Boden wiedergewonnen, ohne dem individuellen Bewußtsein und dem subjektiven Denken sein Recht und seine Entwicklung irgendwie zu beeinträchtigen. Der Urzusammenhang vor allen des subjektiven Denkens mit der Auktorität tritt gleich im Ausgangspunkte der Philosophie klar und unwiderleglich hervor und unserer Sache vollständig sicher können wir die subjektive Philosophie herausfordern, uns den Denker zu stellen, dessen subjektives Denken nicht an der Sprache entzündet und also von vorn herein an die Auktorität gebunden war, womit die ganze Prätension von dem absolut subjektiven Anfang der Philosophie in nichts zusammenfällt. — Die Ausgleichung des Gegensatzes von Realismus und Nominalismus, welche, wie wir gesehn, in nothdürftiger Weise schon die Scholastik erreicht hatte, und deren Aufgebung die neuere Philosophie in den unversöhnlichen Zwiespalt von

Idealismus und Realismus, der in der Dialektik nur scheinbar überwunden ist, gestürzt hat, findet hier in der Sprache ihre vollständig gesicherte Basis, indem ja nur durch und in der Sprache (Wort, Namen) die sinnliche Wahrnehmung mir den Begriff aus der sinnlichen Wahrnehmung der Individuen und diese, die Wahrnehmung selbst in jenem vermitteln kann. Alle die Theorien ferner, welche die Auktorität der Vernunft und die Möglichkeit wahrer, natürlicher Erkenntniß in eine natürliche Prädisposition oder Präformation legen (die dem Geiste natürlich einwohnenden und implicite vorhandenen Formen der Scholastiker; die ideae innatae der Spätern, die unwillkürliche Vernunft Cousins, auch Günthers Auffassung, insofern hier das Wort nur eine das im Geiste grundgelegte Gesetz des Denkens anregende Bedeutung hat), sie finden ihre nothwendige Ergänzung und Berichtigung in dem nachgewiesenen absoluten Zusammenhange des Individuums in seiner Entwicklung zum aktuellen Selbstbewußtsein mit dem Gesammtbewußtsein in der Sprache; sowie umgekehrt die Theorie Bonalds und selbst die von Lammenais, welche einseitig die Seite der Auktorität vertreten, wie jene eben genannten einseitig nur das Subjekt im Auge haben, in derselben die ihnen zustehende Anerkennung nicht vermissen werden. Das Princip der Denknothwendigkeit endlich, welches sich nur geltend machen kann, nicht insoweit es ein individuelles diesen oder jenen bestimmendes, sondern insoweit es ein alles Denken bindendes Gesetz, also ein allgemein menschliches ist, wird durch diese Theorie der Sprache aus einem abstrakten und blos logisch deduzirten zu einem real und thatsächlich in der Menschheit vorhandenen. —

Was das Verhältniß unserer Theorie zu dem Güntherschen Ausgangspunkte der Philosophie insbesondere angeht, so ist klar, daß sie demselben nichts weniger als feindlich gegenübersteht; sie führt vielmehr die Günthersche Auffassung nur um einen Schritt weiter, damit aber freilich über einen gefährlichen Abgrund hinweg, an dem wir Günther nicht ohne Besorgniß verweilen sehen. Auch Günther, indem er einerseits zwar das Selbstbewußtsein und das subjektive Denken zum Ausgangspunkte der Philosophie nimmt, anderseits aber den Ursprung des Selbstbewußtseins selbst in der Abhängigkeit des Subjektes von einem außerhalb desselben liegenden, also irgendwie als Auktorität ihm gegenüberstehenden Momente erkannte, hat sowohl mit dem Principe der

neuern Philosophie, welches in dem Ringen nach dem absolut subjektiven Ausgange des Denkens besteht, gebrochen, als auch der alten Schule gegenüber ein wahres Element des Fortschrittes geltend gemacht. Aber indem er dies objektive Moment der Auktorität nur als den Anstoß zur Erweckung des Selbstbewußtseins und des Denkens betrachtet, und sofort von diesem abstrakten Gedanken des Erregtseins durch einen Andern in Weise der rein subjektiven Philosophie zu konstruiren beginnt, erregt er uns von vorn herein die Besorgniß, daß er von den Mißgriffen der subjektiven Philosophie sich nicht zu bewahren im Stande sein möge; indem er hierin ganz dasselbe Verfahren, wie sein Vorbild Kartesius, nur in grad umgekehrter Weise einhält. So wie nemlich Kartesius von dem objektiven Boden der Scholastik aus, der hinter ihm lag, mit seinem cogito einen kleinen aber verhängnißvollen Seitensprung machte in die reine Subjektivität, aber gewissermaßen nur einen Moment auf diesem subjektiven Boden Fuß faßte, indem er sofort vom cogito aus die Gewißheit Gottes und dadurch die höchste Auktorität wieder gewann, so hat umgekehrt Günther, indem er die Abhängigkeit des Individuums und seines Bewußtseins von einem außer ihm liegenden Erwecker in die Philosophie einführte, von dem alles beherrschenden Subjektivismus aus einen Seitensprung in das objektive Gebiet gethan, jedoch nicht um sich von nun an schlechtweg darin zu halten, sondern um von diesem Punkte aus, ohne freilich die Objektivität aus dem Auge zu verlieren, subjektiv-philosophisch weiter zu konstruiren. Hätte Günther statt dessen das empirische Faktum der Abhängigkeit des Selbstbewußtseins von einem Erwecker in seiner concreten Realität festgehalten, so würde er, da ja faktisch jene Erweckung nur in der Sprache und durch die Sprache vor sich geht, zur Theorie der Sprache und ihrer Bedeutung für die Philosophie haben gelangen müssen, in der, wie wir gesehen haben, alle falschen Gegensätze von vorn herein überwunden sind, und das Denken in seiner subjektiven Entwicklung an das Gesammtbewußtsein und dadurch an die Wahrheit gebunden ist. Immerhin aber werden wir auch so keinen Anstand nehmen, zuzugestehn, daß Günther in der Abhängigkeit des Denkens von einem außerhalb dem Subjekte liegenden Momente ein bedeutendes Element der Wahrheit in der Philosophie zur Anerkennung gebracht hat, welches ja in letzter Instanz nothwendig zur Anerkennung der Kreatür-

lichkeit führen muß, und mit dem er im Gebiete des Pantheismus nicht wenig aufzuräumen im Stande war.

Indem wir also den von Günther genommenen Ausgangspunkt der Philosophie nicht schlechtweg bekämpfen, sondern nur concret gefaßt haben wollen, so scheint es als ob wir dem Vorwurfe, eine empirische Thatsache zum Ausgangspunkte der Philosophie gemacht zu haben, eben so wenig, wie er entgehen können, wenn dies anders mit Recht als ein Vorwurf bezeichnet werden kann. Ein Vorwurf ist es aber allerdings, wenigstens in so weit in dem Ausgangspunkte ein bestimmendes Moment für die ganze weitere Konstruktion mitenthalten ist. Insofern ist es, wie wir schon oben andeuteten, philosophisch unzulässig, daß irgend eine empirische Thatsache zum Principe der absoluten Erkenntniß erhoben werde. Vom Standpunkte der Offenbarung aus muß es aber noch viel einleuchtender sein, daß keine unter der Signatur des durch die Sünde eingetretenen Mißverhältnisses stehende Thatsache den Maaßstab für die vollendete Erkenntniß abgeben kann, welche ja eben durch die Ueberwindung dieses Mißverhältnisses bedingt ist. Das ist das Veto, welches wir vom Standpunkte der christlichen Erkenntniß und des Glaubens aus gegen all und jeden Dogmatismus in der Philosophie einlegen müssen. Selbst die Offenbarung der absoluten ewigen Wahrheit, selbst die absolute Vollendung dieser Offenbarung in der alle Wahrheit in sich schließenden Thatsache der Menschwerdung des Logos (Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben) sie ist, insoweit sie sich im Diesseits unter dem Gesetze des durch die Sünde bewirkten Mißverhältnisses vollzieht, für uns zunächst nur eine empirische, historische Thatsache; ebendeßhalb und als solche der Kritik unterworfen, die sie aber eben als die absolute Wahrheit auch nicht zu scheuen hat. Nun aber ist, wenn die Sprache wirklich als das in den gebrochenen Zustand hineinleuchtende Gesammtbewußtsein ist, innerhalb dessen und durch Theilnahme an dem der Einzelne als Glied des Ganzen absolute nur zum Bewußtsein sich entwickeln kann, in dem empirischen Ausgange von der Sprache sofort und unmitelbar das allgemeine und ideale, das Gesammtbewußtsein erfaßt, welches vom Standpunkte der Offenbarung aus nur als Erlösungsmoment in der gefallenen Menschheit begriffen werden kann, so daß, indem ich diesen Ausgangspunkt nehme, in demselben Momente relativ die Sündensignatur abgestreift und ahnend wenigstens die wahre Form des Denkens

und das reine Denken selbst erfaßt wird. Somit beginne ich hier empirisch, nicht um ein empirisches Faktum zum Princip und zum Maaßstab der absoluten Erkenntniß zu machen, sondern weil ich eben ein realer, individueller Mensch bin; ich kann nicht schwimmen, ohne in's Wasser zu gehen; die Bedeutung wird man allerdings der Empirie auch in der Philosophie zugestehen müssen.

§. 3. Formelles Grundprincip des Güntherschen Systems. Formal-logischer Charakter des Dualismus.

So groß auch die Willkür ist, welche gegenwärtig in der Bezeichnung der Begriffe namentlich auf philosophischem Gebiete herrscht, so bleibt es doch auch heut zu Tage immer wahr, daß im Namen unwillkürlich das Wesen der Sache sich ausprägt. Indem ich diese Bemerkung mit Beziehung auf die Bezeichnung des Güntherschen Systems als Dualismus mache, bin ich freilich weit entfernt, gegen Günther den Vorwurf zu erheben, jenes falsche System der Philosophie, welches man, weil es zwei höchste und ursprüngliche Grundprincipe des Seins aufstellt, gewöhnlich als Dualismus aufführt, zu erneuern, da mir ja sehr wohl bekannt ist, daß Günther und seine Schule nur deßhalb grade diese Bezeichnung mit solcher Vorliebe in Anwendung bringen, um dem subjektiven Pantheismus gegenüber, der sein innerstes Wesen in dem allen wesenhaften Unterschied des Seins durch die (sophistische) Kunst der Dialektik zerflößenden Monismus herausgekehrt hat, die christliche Grundwahrheit von der realen Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen, und im Endlichen des Geistigen und Körperlichen als Grundforderung der Philosophie und des Denkens scharf hervorzuheben. Aber dennoch wird man das Auffallende in dieser Erscheinung nicht läugnen können, daß ein System, welches sich als absolute Fassung der theistischen und christlichen Wahrheit ankündigt, durch den Zustand der Philosophie (Herrschaft des Monismus) gezwungen oder veranlaßt wird, einen Namen anzunehmen, der eigentlich das Grundprincip der falschen Philosophie bezeichnete und im christlichen Sinne doch zunächst nur eine untergeordnete Bedeutung hat, als auf die Zweiheit der Substanz nemlich im endlichen, nicht aber im absoluten Sein hinweisend. Wenigstens werden wir wohl kaum einer falschen Spur nachgehen,

wenn wir in dem Umstande, daß Günther die christliche Lehre unter dem Namen des Dualismus in die Philosophie einführt, einen Fingerzeig erblicken, um, nachdem wir den Ausgangspunkt der Güntherschen Philosophie gefunden, ihr oberstes formales Princip zu erfassen.

Es ist uns aus dem im vorhergehenden §. Entwickelten schon klar geworden, wie Günther sein Ziel, das Streben der neuern Philosophie, welches darin besteht, von einem leitenden Grundprincipe aus in nothwendiger Konsequenz im subjektiven Denken das absolute, in sich vollendete System des Wissens aufzubauen, mit der positiven Offenbarung auszusöhnen, dadurch zu erreichen glaubt, daß er eben vom Selbstbewußtsein, vom subjektiven Denken aus durch die erste dasselbe absolut bedingende Thatsache desselben (Erregtsein durch einen Andern) den Dualismus der Substanzen zunächst im endlichen Sein, dann im Gegensatze des Endlichen und Unendlichen gewinnt. Günther unterscheidet sich also von der modernen rein subjektiven Philosophie darin, daß er als erste Thatsache des Selbstbewußtseins den Dualismus der Substanzen gewinnt, dessen Läugnung eben das Resultat jener bildet, das Streben aber, ein höchstes Prinzip zum Aufbau der vollendeten Wissenschaft im subjektiven Denken zu finden, theilt er mit ihr und indem wir nun vor allen darauf ausgehen müssen, diesen höchsten, seinem ganzen System zu Grunde liegenden Begriff zu erfassen, sind wir von vorn herein darauf angewiesen, denselben nirgends anderswo zu suchen, als da, wo wir auch den Ausgangspunkt gefunden haben, in dem wir ja diesen leitenden Grundgedanken als schon mitenthalten erkannten, in dem Begriffe des Bewußtseins (Selbstbewußtseins) nemlich.

In der That finden wir es so und es baut sich von dem Begriffe des Selbstbewußtseins (Bewußtseins) aus das ganze Günthersche System, welches wir also hier in seinen Grundzügen näher darzulegen haben, in folgender Weise auf. — Selbstbewußtsein ist seinem Begriffe nach Subjekt-Objektivirung, d. h. ist nur dadurch, daß das Sein sich selbst gegenständlich wird, und als solches sich weiß; es ist die Einheit des Seienden als Subjekt und Objekt. Ich denke mich ist die reine Form, worin das Selbstbewußtsein sich ausspricht; Satz, Gegensatz und Gleichsatz sind die wesentlichen Momente desselben. (Vorsch., erste Aufl., I. 96. Und dieses Ueberzeugungs- und Potenzirungsgeschäft (Selbstbewußtsein) vollendet

sich in nicht mehr und weniger als drei Momenten, in der Synthese und Antithese durch den Erkenntnißakt der Gleichheit zwischen Subjekt und Objekt. — Dieser Prozeß des Selbstbewußtseins, das die Grundform alles Seienden ist, vollzieht sich auf absolute und vollendete Weise im absoluten Sein (Gott als der dreipersönliche) auf unvollständige Weise im endlichen Sein (dreigliedrige Kreatur, Geist, Natur, Mensch). Wir gelangen zu diesem Resultate und damit zugleich zur Erkenntniß des Grundverhältnisses der beiden Faktoren des Seienden, des Absoluten und des Endlichen, welches Verhältniß nemlich nur als Kreation, als reale Position des Endlichen durch das Unendliche gefaßt werden kann, so gut auf dem analytischen Wege, von dem Bewußtsein der Kreatur, des Menschen, aus als auf synthetischem Wege, von Gott, als dem absoluten Selbstbewußtsein aus. Auf analytischem Wege in folgender Weise: Der endliche Geist (zunächst der Geist im Menschen, von dem der Proceß und sein Resultat auf den reinen Geist, dessen Dasein die Philosophie postulirt und die Offenbarung verbürgt, ohne weiteres übertragen wird) indem er, wie wir sahen, durch Anregung von Seiten eines Selbstbewußten außer ihm zum Selbstbewußtsein erwacht, erfaßt sich hinter seinen eben durch die Anregung hervorgerufenen Erscheinungen oder Kraftäußerungen (Receptivität und Spontaneität) als den bleibenden, substanziellen Träger und als die Ursache derselben, ohne jedoch sich selbst total gegenständlich werden zu können, eben weil er nur auf Anregung von außen, also nur in Erscheinungen sich offenbaren, daher auch nur hinter den Erscheinungen seiner sich selbst erfassen kann Der Proceß des Selbstbewußtseins gestaltet sich daher hier als eine formale Verinnerlichuug; der Geist erzeugt, indem er sich gegenständlich wird, nicht ein reales Sein, sondern eine formale Erscheinung und Selbstbewußtsein ist eben die Zurückführung dieser Erscheinung auf das dieselbe tragende substanzielle Sein; Geist, Ich. — Die Natur hingegen vollzieht ihr Bewußtsein, wird sich selbst gegenständlich in realer Emanation, im Processe der Individualisirung und Organisirung im Naturleben bis zu dem sinnbegabten Thiere hinauf, in dem am eigentlichsten dieses Sichgegenständlichwerden der Natur verwirklicht ist; so jedoch, daß sie in ihren Erscheinungen (zunächst Differenzirung der Grundkräfte, aus deren Wechselbeziehung dann ferner die Organisirung in den individuellen Naturleben hervorgeht) sich dirimirt, ohne

jedoch hinter denselben als Causalität sich fassen zu können. Das höchste, wozu es hier kommen kann, ist das Gemeinbild (Schema, Begriff) im Vorstellungsleben des thierischen Individuums. Der Proceß des Selbstbewußtseins (Bewußtseins) vollzieht sich also in der Natur als Veräußerlichung in realer Wesenssetzung durch Emanation, Zeugung. — Der Mensch endlich findet sich als die formale Synthese dieser beiden Principe im endlichen Sein, des Geistes und der Natur, durch welche Synthese er aber dem Charakter der Endlichkeit nicht enthoben werden kann. Vielmehr muß er, eben weil er sich als den Komplex alles endlichen Seins doch als ein endliches mit der Negation behaftetes, (im Sein bedingtes, weil in der Erscheinung beschränktes) Sein erkennt, die im Endlichen liegende Negation selbst wieder negiren und dem Endlichen gegenüber mit derselben Nothwendigkeit, womit er sich als real erkennt, das absolute Sein als Reales setzen, welches eben deßhalb, weil es als Absolutes in seinem Sein nicht bedingt ist, auch in seiner Erscheinung (Selbstoffenbarung) nicht beschränkt von einem Andern außer ihm abhängig, nicht durch einen andern, sondern nur durch sich selbst in's Selbstbewußtsein übergesetzt gedacht werden kann, und daher als absolutes Sein auch als das absolute Selbstbewußtsein, welches in den drei Momenten Vater, Sohn und Geist (als Satz, Gegensatz und Gleichsatz) sich vollzieht, gedacht werden muß. Der Proceß des absoluten Selbstbewußtseins ist aber als solcher über den Gegensatz erhoben, den wir in den beiden Seiten des endlichen Selbstbewußtseinsprocesses erkannt haben, indem nach der einen Seite das sich Gegenständlichwerden in Gott als eine reale Wesenssetzung per emanationem (Zeugnng des Sohnes, reales Hervorgehen des Geistes aus Vater und Sohn) nach Aehnlichkeit der Zeugung im Naturleben erscheint, ohne daß jedoch wie in der Natur durch die Emanation das Sein in Gott sich dirimire, indem ja in jedem einzelnen Moment der Subjektobjektivirung die ganze Wesenheit ist, und anderseits wie im endlichen Geiste ein wahres sich erfassen des Seins als Causalität stattfindet, ohne jedoch wie dort ein blos formaler Akt zu sein. So gewinnen wir in Gott den Begriff des absoluten Seins in der Form des absoluten Selbstbewußtseins, so daß als Resultat des ganzen (theogonischen!) Processes die einige, absolute Persönlichkeit (das absolute Ich in den drei absoluten Ichen) erscheint, während uns umgekehrt im endlichen Sein ein Organismus von

Wesen sich darstellt, die das absolute Selbstbewußtsein als gebrochen in seinen Elementen aufweisen, so daß als Charakter der Kreatur in ihrer Totalität die absolute Unpersönlichkeit zu fassen ist, die eben als solche nur durch die absolute Persönlichkeit in's Dasein gerufen, also nur als Kreatur gedacht werden kann. — Gehen wir umgekehrt den synthetischen Weg von Gott als dem absoluten Selbstbewußtsein in der Trinität aus, so erkennen wir, wie mit dem realen Vollzuge der drei Momente der Subjektobjektivirung in den drei Personen eine formale Negation in Gott gesetzt ist, indem sich jede Person nur dadurch als solche erfassen kann, daß sie sich als die beiden andern negirt (Vater = Nicht-Sohn, Nicht-Geist rc.). Diese formale Negation, welche also ebenso wesentlich dreigliedrig ist, wie der reale Akt des göttlichen Selbstbewußtseins, bedingt und bewirkt, wenn sie als realisirt gedacht wird, den Gedanken der dreigliedrigen Kreatur. Der Gedanke der Kreatur ist also einerseits nothwendig mit dem theogonischen Processe gesetzt, andererseits aber nicht ein Moment des absoluten Selbstbewußtseins selbst, daher nicht mit derselben Nothwendigkeit real wie dieser, sondern nur als ein formaler, dessen Realisirung von der absoluten Freiheit Gottes abhängt. Die Kreatur erscheint dann als die Contraposition (realisirte formale Negation) Gottes, einfach in der Form des Seins (Bewußtsein) und dreifach in der Wesenheit wie umgekehrt Gott dreifach in der Form und einfach in der Wesenheit.

Wengleich wir bei dieser Darlegung der Grundzüge des Güntherschen Systems uns fast nur der eigenen Worte Günthers bedient haben, so dürfen wir uns doch der Mühe nicht überheben, eine Anzahl von Belegstellen anzuziehen, wobei wir aus der übergroßen Menge der Stellen, in denen diese Grundzüge in allen Werken Günthers in verschiedenen Wendungen und genaueren Bestimmungen wiederkehren, die gedrängtesten und schlagendsten auszuwählen uns bemühen werden.

Vorschule I. p. 115. Ist aber die Dualität der Subsistenzialität im relativen Sein gerettet, so treibt uns dieser Gegensatz der Substanzen über den Gegensatz hinaus auf ein substanzielles Princip für beide, und es handelt sich nur um die richtige Bestimmung desselben. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der conträre Gegensatz zwischen den Substanzen des kreatürlichen Seins uns ohne weiters erlauben würde, den absoluten Grund von beiden als Synthese von beiden zu erklären(!),

(da wir nemlich jenen nicht als die Indifferenz von Freiheit und Nothwendigkeit aufstellen können, ohne die Substanzialität in beiden Gebieten des relativen Seins aufzuheben, und dasselbe abermals zur Erscheinung zu machen), wenn uns nicht bereits diese Synthese im relativen Sein, im Menschen gegeben wäre, in der Verbindung von Geist und Natur. Ist der absolute Grund aber nicht Indifferenz, nicht Synthese des Gegensatzes, so ist er über beiden keins von beiden, folglich ein drittes als Substanz, zu welchem sich alle andere Substanzialität nicht als Accidenz und Modifikation, sondern als Setzung und freie Position verhält; kurz: als Kreatur, im wesentlichen Unterschiede von Kreator . . . Du magst also, wie du siehst, in der Bestimdes Absoluten (als des unbekannten, aber gewissen dritten Faktors in deinem Selbstbewußtsein) vom relativen Sein aufsteigen oder umgekehrt, Gott als absolutes Selbstbewußtsein setzend, vom Absoluten zur Konstruktion des relativen Seins herabsteigen, immer wirst du genöthigt, Gott als eine dritte Substanzialität aufzustellen, der in dieser seiner Substanzialität so wenig Geist (endlicher Geist) als Natur sein kann . . . — Gott ist Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach; die Weltkreatur aber — die Totalität des Relativen — ist Dreiheit in der Substanzialität, nemlich Geist, Natur, Mensch und Einheit in der Form oder Accidenz, denn jedes Princip in den drei Reichen des Weltalls kommt auf dieselbe Weise zur Selbstoffenbarung, nemlich in dem Dualismus der Grundkräfte und ihrer Wechselwirkung.

J a n u s k ö p f e p. 178. Indem das eine göttliche Sein im Processe seiner Selbstaffirmation seiner selbst als absoluten Seins, d. h. in seiner göttlichen Lebens- und Selbstbewußtseinsentfaltung, in Relation zu sich selbst tritt, tritt es nothwendig in die Selbstnegation seiner selbst, welche Selbstnegation aber eben dadurch, daß sie aus und in der Relation derselben einen absoluten Substanz zu sich selbst also nur eine relative ist, in ihr selbst auch zur Affirmation derselben wird. — Im göttlichen Sein also, indem es sich zum organischen Dasein entfaltet (!), konstituirt sich ein allseitiger, real kontradiktorischer Gegensatz, sowohl der subjektiven Einheit zur formalen Mehrheit, und umgekehrt, als auch der einzelnen Personen zu einander. Der Vater, indem er sich als Vater affirmirt, affirmirt zugleich den Sohn, aber eo ipso sich als Sohn und den Sohn als Vater negirend . . . Was folgt hieraus? Nichts, als daß jeder Ich-Ge-

danke der drei Personen in Gott, nothwendig auch zumal Gedanke eines Nichtichs ist; und der Nicht-Ich-Gedanke ein ebenso konstitutives Moment im Leben Gottes ist, als der Ich-Gedanke. Nun aber ist es augenfällig, daß wie die drei göttlichen Personen abstrakt, nach dem Momente ihrer Wesenseinheit gedacht, die eine Gottheit darstellen, so auch der dreifache formale Ich-Gedanke in absoluter Einheit, d. h. mit Abstraktion von aller persönlichen Nicht-Ichheit und der dreifältigen Relation gedacht, zum Centrallicht des einen absoluten Ich-Gedanken in Gott zusammenfließt. Aber es ist auch ebenso klar, daß in entgegengesetzter Richtung, durch Abstraktion von der Wesensidentität der drei Ichheiten der jenem absoluten Ich-Gedanken conträr entgegengesetzte Gedanke des Nicht-göttlichen-Ich, d. h. des Nicht-Ich-Gottes gewonnen wird. . . . So wurzelt im Organismus des göttlichen Seins der Gedanke von einem Sein, das nicht göttliches Sein wäre; aus dem kontradiktorischen Gegensatze, in welchem sich die Idee Gottes von ihm selbst, als absoluten Sein in Gott aussprechen muß, abstrahirt und erhebt sich die Idee eines nicht-absoluten Seins, die Idee der Kreatur — die mithin als Gedanke Gottes — da die Abstraktion, die wir machen können, Gott doch wohl längst gemacht hat — so alt ist, als das Selbstbewußtsein Gottes selbst, und die Kontradiktion des einen absoluten Ich-Gedankens in Gott realisirt sich als Kontraposition des einen göttlichen Seins darstellen muß, sich aber unmittelbar mit dem göttlichen Sein selbst und durch dasselbe nicht realisirt (als existent mit demselben nicht conträr ist), eben weil es das göttliche Sein und Bewußtsein für seine Idee voraussetzt und nicht göttliches Sein ist. . . Ist also der Gedanke von der Kreatur das abstrakte nicht-Ich Gottes, mithin die Kontradiktion des einen Ich-Gedankens in Gott, der als die Einheit des dreifachen Ich-Gedankens der drei persönlichen Relationen in Gott, das Zeugniß ist von der einen Wesenheit in den drei Personen, ist mithin die Idee der Kreatur der Reflex des andern Momentes im Organismus des göttlichen Seins, des Momentes der Mannigfaltigkeit in der Einheit, so konnte dieselbe in ihrer Realisirung nur eine Kontraposition der Wesenseinheit Gottes, also eine Wesensmehrheit darstellen, welche Mehrheit von Substanzen ebenso gewiß auch eine große organische Einheit bilden mußte, als die eine Idee der Kreatur den Reflex und das Korrelat, mithin die Affirmation der einen Idee Gottes bildet. Aber in dieser ihrer organischen Einheit konnte sie so gewiß keine

Persönlichkeit, also nur eine Nichtpersönlichkeit konstituiren, als sie zugleich die Negation der einen göttlichen Substanz ausdrückte. Und in so weit die Mehrheit im Organismus des absoluten Seins einen Ternar von absoluten Persönlichkeiten bildet, von denen jede das absolute Sein in seiner Totalität selbst ist, muß das Eben- und Gegenbild des göttlichen Organismus, die kreatürliche Welt in ihren Gliedern allerdings einen Ternar darstellen, in dem aber jeder einzelne substanzielle Terminus nur als Bruchstück erscheint, mithin nur eine relative Persönlichkeit darstellt, die auf eine andere, als ihr Complement, und dadurch auf Gott, als ihre absolute Voraussetzung hinweiset. — Der letzte Gedanke wird etwas weiter unten p. 196 so ausgedrückt, daß die Weltkreatur, die Totalität des Geschaffenen als eine große Negation der Persönlichkeit, als absolute Nichtperson bezeichnet wird. —

Peregr. Gastm. p. 363. (W.) Ich erkenne und bekenne Einen Gott in dreifacher Persönlichkeit. Er ist einer im Wesen oder Sein; er ist drei in der Form oder Existenzweise. Ich erkenne ihn in seiner Wesenseinheit, weil der Denkgeist nur eines Seines durch sich bedarf, um alles andere, was nicht durch sich ist, aus ihm zu begreifen. Dreipersönlich ist der Eine, weil er als Sein durch sich auch sein Wissen durch sich sein muß, d. h. absolutes Selbstbewußtsein oder absolute Selbstanschauung ist und zwar in unmittelbarer Entgegensetzung seines Wesens mittelst totaler Emanation desselben, folglich auch in totaler Identität (Wesensgleichheit) des Emanirenden und des Emanirten. Das Wissen Gottes aber um diese Identität (abermals eine unmittelbare Anschauung) muß in Gott ebenso objektiv real sein, als die beiden Bedingungen desselben es sind. Ein absolutes Selbstbewußtsein muß ich mir also als Synthese der Antithese im absoluten Sein und Dasein denken, oder ich darf es gar nicht denken; in diesem Falle aber darf ich mir aber auch nicht einmal ein absolutes Sein — ohne Widerspruch mit meinem sichersten und gewissesten Wissen — vorstellen. — Ich erkenne und bekenne eine Weltkreatur in dreifacher Nichtpersönlichkeit. Sie ist eine in der Form ihres Daseins, in dem unerfüllten Streben nach Selbstschauung. Sie ist dreifach der Substanzialität nach, denn Geist und Naturreich bilden die Faktoren des qualitativen Gegensatzes und mithin die Basis zur organischen dynamischen Synthese in der Menschheit. Diese Weltkreatur steht also in Wesen und Form

im Verhältnisse der Kontraposition zur Gottheit in Wesen und Form. Gott kann demnach jene nur ins Dasein gesetzt haben durch objektive Realisirung eines Gedankens in ihm, der eine Negation seiner absoluten Ichheit war, folglich durch Realisirung seines göttlichen Nicht-Ich.

ibid. p. 526. Gut, dann werden sie mir auch einräumen, daß der Unterschied zwischen dem Bewußtsein der Natur und des Geistes darin besteht, daß jene nur ein Bewußtsein um ihre Erscheinungen, und zwar vermittelst der fünf Sinne durchsetzt, in welchen die Natur im Individuum sich reflektirt und wiederfindet, der Geist aber im Selbstbewußtsein, d. h. ein Wissen um sich als Sein und zwar vermittelst des Wissens um seine Erscheinungen. Ob diese Unterschiede übrigens als quantitative oder qualitative angesetzt werden müssen, das können wir vor der Hand fahren lassen. Ich setze nur noch hinzu, daß die Natur ihr so geartetes Bewußtsein nur erst in ihren höheren organischen Produkten durchsetzt, daß jene Produkte aber erst durch Steigerung der gegenseitigen Faktoren eintreten; kurz, daß die Physis durch Zeugung oder Emanation ihre genannte Ueberzeugung durchsetzt; mit andern Worten: sich veräußerlicht zuvor, um sich hernach innerlich zu werden, oder: sie wird sich inne in der Veräußerlichung. — Das klingt fast, wie ein Widerspruch, folglich wie ein Mißton. — Lassen Sie es nur klingen, auch Mißtöne gehören in die Harmonie. Steht es doch mit unserm Selbstbewußtsein nicht viel besser. In diesem wird sich der Geist zwar innerlich oder das Selbstbewußtsein ist die Innerlichkeit des Geistes selbst, da er sich nemlich als Princip von Erscheinungen, als Sein ergreift, aber auch nur im Wissen ergreifen kann, welches Wissen selbst nichts besseres als ein Erscheinen des Seins ist, wenn auch eine gesteigerte Erscheinung, als Wahrnehmung der Wahrnehmung; und deshalb auch Ueberzeugung genannt, d. h. eine Zeugung, die eine andere voraussetzt. Kurz: der Geist hat sich bei aller Innerlichkeit als Sein nicht unmittelbar gegenständlich, wie sich die Natur als Erscheinung unmittelbar gegenständlich wird, eben weil sie als Natur emanirt, zeugt. Sie nannten daher sehr treffend das Ich ein Ich-Nicht gegenüber dem Nicht-Ich. —

Janusk. p. 150. Wie aber die emanirende oder reale Lebens- oder Bewußtseinsentfaltung der Natur das Eben- und Gegenbild darstellt von der Lebens- und Bewußtseinsentfaltung der Gottheit in ihrer substanzialen Totalität, so finden wir in

der Bildung des formalen Ich=Gedankens im kreatürlichen Geiste das Analogon der Gestaltung desselben in jeder der drei Personen der göttlichen Trias selbst.

S. u. N. L. p. 150. Bei allem diesen gegenseitigen Austausch zum Vortheil und Nachtheil unter den Momenten des Selbsterkennens oder vielmehr grade wegen dieses Austausches gibt es einen gemeinsamen Punkt in dem Leben beider Substanzen, auf dem sie sich begegnen und in einer gemeinsamen Klage zusammenstimmen, nemlich: über unvollendete Selbstobjektivirung, die von einer andern Seite her bei der Physis, von einem andern bei dem Geiste eine undurchgeführte bleibt. Ein Subejekt, das als Einheit nur durch eine Zweiheit als Entzweiung zur Selbstobjektivirung durchdringt, bleibt ebenso auf halben Wege in jener Selbstoffenbarung stehen, als ein Doppelsubjekt, das als Geschlechtsindividuum in einem Produkte seine objektive Selbstheit durchsetzt, eben weil dieses beiden Faktoren des geschlechtlichen Gegensatzes, mithin keinem von beiden als reales Contrefait anheimfällt. Die Zeugungen der Physis mittelst Emanation ihrer substanziellen gegensätzlichen Faktoren führen das Streben der Natur so wenig innerhalb ihrer Sphäre zum Endziele ihrer Selbstdurchsichtigkeit, als die Unterscheidung des Geistes nach eingetretener Scheidung (Differenzirung) seines Wesens ihn über die Gewißheit seines Wesens hinaus zur unmittelbaren Anschauung seiner Selbst als Substanz zu führen vermag. Dort verhält sich das errungene Selbstobjekt zum Subjekt wie ein Bruch zum Ganzen, hier wie ein Ganzes zum Bruch; kurz: Das Selbstobjekt ist mit einer Negation behaftet. Negation reiner Ichheit könnte demnach als der gemeinsame Exponent aller kreatürlichen Größe aufgestellt werden, folglich auch als der Urgedanke, innerhalb dessen alles Denken erst möglich wird. Und alle Kreatürlichkeit, die Weltkreatur in ihrer Antithese sammt Synthese, ließe sich demnach als Realisirung, substanzielle Ausprägung jener Negation als eines ewigen Gedankens auffassen, den der Ewige, der Absolute zwar gedacht hat von Ewigkeit her ohne sich selber zu denken, eben weil er der Urpositive, d. h. nicht Urnegative, wenn auch Urnegirende ist. . .

Just. Mil. p. 357. Und in dieser Transcendenz, wenn sie sich metaphysisch nachweisen läßt, liegt die Begründung der Idee von der Welt, als einem außergöttlichen Sein und Dasein. Diese wird daher nicht blos Gott in seiner unbedingten Realität, sondern auch einen formalen Gedanken in ihm zur

Voraussetzung haben, dessen objektive Realisirung (substanzielle Hypostasirung) die Weltkreatur ist. Die spekulative Begründung aber dieses Gedankens kann hier nur angedeutet werden in folgenden Momenten. Von einem Gedanken in Gott kann nur Rede sein, wenn er nicht blos als absolutes Princip, sondern auch in seiner Selbstoffenbarung als Denkwesen vom Geiste gedacht oder erkannt worden ist. Gott ist aber so gewiß denkendes, sich wissendes Wesen, als er unbedingtes Sein ist und seine Unbedingtheit nur dadurch vor ihm selber bezeugt, daß er sich selber durch sich erscheint und offenbar wird. (Die alte Schule nannte diesen Vorgang manifestatio ad intra). Diese Selbstoffenbarung ist daher als das Leben Gottes selbst zu denken. Alles Offenbaren (Erscheinung) ist ein Sichgegenständlichwerden, und als solches findet der Geist schon seine eigene Offenbarung, deren Resultat der Ich-Gedanke ist. . . Seine Vergegenständigung aber findet der Geist in den Momenten seiner Differenzirung als Selbstentzweiung, es sind jene die Receptivität und Spontaneität, aus denen er sich selber als Einheit ebenso zurücknimmt, wie er sich in jene formale Zweiheit aus seiner realen Einheit durch fremden Einfluß versetzt findet. Ja jene Selbstoffenbarung beurkundet ihn ebenso als beschränktes, wie als bedingtes Princip, weil das Resultat derselben kein objektives Produkt ist, d. h. das Princip als solches sich nicht zum Gegenstande im Gegensatze gemacht hat, sich nicht unmittelbar gegenständlich geworden ist und deßhalb auch kein Gegenstand unmittelbarer oder mittelbarer Anschauung, wohl aber des Wissens sein kann. Kurz: die Gegenständlichkeit im Gegensatze ist kein Gleichsatz, sondern Ungleichsatz und daher behaftet mit der Negativität, die das Princip der Offenbarung selber betheiligt. Denn es erscheint nicht nur nicht durch sich, sondern es gewinnt sich auch nicht aus jener Erscheinung als Objekt, wohl aber als Subjekt, (als Sein für sich) und dies ist die nothwendige Folge von seiner Bedingtheit im Sein. Dieser ganze Hergang aber muß wegfallen, sobald die Erscheinung eines absoluten Seins gedacht wird. Sein durch sich offenbart seine Unbedingtheit nur in der unmittelbaren Gegenständlichkeit seiner selbst als eines Principes, d. h. in einem realen Gegensatze, der zum Princip im Gleichsatze steht. Dieses zweite Moment (des Gleichsatzes) aber muß ebenso nothwendig real gegenständlich gedacht werden, wie das erste Moment des Gleichsatzes selber, weil dieses sonst ohne Bürgschaft für die reale Objektivirung des Principes

bliebe. Aber eben deßhalb kann diese weder einseitig vom Princip als realer Thesis, noch einseitig von der realen Antithesis, wohl aber doppelseitig von beiden ausgehend gedacht werden. Im Leben des Absoluten stellen sich also die Momente desselben als eine Selbstobjektivirung mit objektiver Realität ein, und da jene identisch mit Persönlichkeit (Ichheit) ist, so constituirt sich die absolute Persönlichkeit zugleich in drei Substanzen, die ihrem Wesen nach identisch und der Form nach blos verschieden zu denken sind, die jene numerische Dreizahl selber als Synthese der Antithese ist. In diesem Unterschiede, der für jeden einzelnen Faktor des absoluten Lebens Unterscheidung ist, liegt zugleich für jeden das formale Selbstbewußtsein (die Bedingung seiner Persönlichkeit) und in diesem liegt neben dem positiven Momente der Identität zugleich das der formalen Negativität, als der formalen Ausgeschlossenheit von jedem anderen Coeffizienten des absoluten Lebens. Und wie die positiven Momente in ihrer Totalität als die Ichheit und Persönlichkeit der Gottheit gedacht werden, so müssen auch die negativen in ihrer Totalität den Gedanken vom Nicht-Ich Gottes vermitteln, mit welchem das absolute Wesen als Denkwesen selber zu denken ist, so lange es als Persönlichkeit gedacht wird. Mit diesem Gedanken vom Nicht-Ich in Gott ist nur erst der formale Gedanke von der Welt gefunden. Dieser Gedanke als formaler ist noch ohne objektive Realität. Daß er nur von der Gottheit selber realisirt oder substanziirt werden kann, wenn er überhaupt zu realisiren ist, liegt am Tage . . .

Eur. u. Herkl. p. 184. Der Geist allein findet sich als reale Einheit in formaler Entzweiung, so wie die Physis nur die formale Einheit aus ihrer realen Entzweiung gewinnt. Die Offenbarungsprozesse beider Principe stehen sonach in umgekehrtem Verhältnisse zu einander. Beide Prozesse haben die apriorische Bestimmung: wissendes Sein, seiendes Wissen, Bewußtsein zu werden. Diese Bestimmung aber realisirt das eine Princip in dem Gedanken vom Allgemeinen, der nur formale Einheit von einer objektiven Vielheit ist, die nur insofern real ist, als das Princip selbst in ihr erscheint. Das andere aber in dem Gedanken von sich als Seienden in seiner Erscheinung, als der Realgrund seiner Thätigkeit, als dem Principe und Träger der Momente seiner ursprünglichen formalen Entzweiung (Receptivität und Spontaneität), die zugleich zu Momenten seiner

Objektivität werden, weil er sich zu beiden und beide zu ihm in den Gegensatz stellen und so sich als Subjekt-Objekt zu finden vermag. Es bedarf übrigens nur der Andeutung, daß dieser Gedanke derselbe ist, den der Geist in seiner Offenbarung nach außen mit dem Worte Ich ausprägt und der allein den Namen der Idee (Selbsterfassung des Seienden) verdient, um den Unterschied zu bezeichnen zwischen ihm und dem Gedanken vom Allgemeinen, dessen Inhalt nur das Gemeinsame in den Erscheinungen ist, und darum auch nur den Namen Begriff verdient. —

Es handelte sich bei vollständiger Anführung dieser Stellen, die wir übrigens auch weiterhin noch benutzen werden, hier zunächst um den Nachweis, daß wir den Begriff des Bewußtseins (Selbstbewußtseins) als das formale Grundprincip, als den obersten Begriff des Güntherschen Systemes zu betrachten haben, von dem aus in ähnlicher Weise alles andere deduzirt wird, wie man gewöhnlich den Begriff des Seins zu Grunde legt. Wie man gewöhnlich von einem absoluten und relativen Sein spricht, so spricht Günther von einem absoluten und relativen (vollkommenen und unvollkommenen) Selbstbewußtsein, wodurch natürlich der Begriff des Seins nicht beseitigt, wohl aber als nur in der Potenzirung zum Bewußtsein fürs Denken vorhanden geltend gemacht werden soll. Daß dies nun in der That schon durch die angeführten Stellen hinlänglich bewiesen wird, wird jedem Leser klar sein; doch wollen wir auch hier noch zum Ueberflusse die ausdrückliche Bestätigung unserer Behauptung aus dem Munde Günthers selbst vernehmen.

Vorsch. II. 77. Denn diese Form allein ist es, welche die Kreatur mit Gott theilt, insofern sie sie theilen kann, da sie der Wesenheit Gottes nicht theilhaftig ist. Und diese Form ist das Bewußtsein, das in der Natur blos nach außen geworfen und ein Wissen um ihre Erscheinung ist, im Geiste aber nach innen zurückgedacht, und ein Wissen um das Sein, Selbstbewußtsein ist.

Perg. Gastm. p. 152. So wird endlich die Einheit in der Form des kreatürlichen Lebens die Form der Ichheit (Bewußtsein) sein, eben weil die Triplizität der göttlichen Lebensform vom Selbstbewußtsein verwirklicht wird.

Janusk. 142. Selbstbewußtsein ist die wesentliche Form alles Seins und alle in ihr (sich) selbst konsolidirte Substanzialität ist Person oder Ichheit. —

Curist. u. Herkl. 41. Alles Sein hat die Urbestimmung, wissendes Sein, Bewußtsein zu sein. — ibid. 194. Denken (Wissen) und Sein ist nicht deßhalb etwas identisches, weil es nur ein Sein gibt, das im Denken sich selber offenbar ist, sondern die Nothwendigkeit jener Identität liegt in der Bestimmung des Seins als solchen, und diese ist keine andere, als wissendes, sich denkendes Sein zu werden.

Ehe wir nunmehr an die Beurtheilung dieses höchsten formalen Princips der Güntherschen Philosophie gehen, müssen wir auch hier einige Bemerkungen vorausschicken. Vor allen wollen wir darauf aufmerksam machen, daß wir keinen Augenblick verkennen, wie viel Günther dem Pantheismus der rein subjektiven Philosophie gegenüber dadurch, daß er den Begriff des Selbstbewußtseins in den Vordergrund stellt, geleistet hat. In der That muß die Unmöglichkeit, den denkenden Geist sowie den in der Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Natur sich offenbarenden Gedanken aus der Materie herzuleiten und etwa als Eigenschaft der Materie zu begreifen, oder um es noch schärfer zu fassen, den in seinem Selbstbewußtsein sich als selbstständiges freies Sein erfassenden Geist mit allen seinen Ideen und Begriffen als eine Erscheinung des Naturlebens zu erklären, (und das ist die nothwendige Consequenz der monistischen Philosophie) sowie der innere Widerspruch und das absolut Unberechtigte dieses Verfahrens, welches vermöge einer rein der Theorie zu Liebe gemachten Hypothese das Selbstbewußtsein etwa aus dem Processe sinnlicher Wahrnehmung entstehen läßt, obwohl offenbar ohne Selbstbewußtsein, ohne diesen im Ich außerhalb des Processes der blos organischen Wechselwirkung liegenden Punkt nicht einmal die allergeringste Wahrnehmung zu Stande kommen kann, um so stärker einleuchten, je mehr der Begriff des Selbstbewußtseins in seiner ganzen Bedeutung und Macht in der Philosophie geltend gemacht wird. In ihm liegt daher die Stärke Günthers in seinem Kampfe mit dem Pantheismus, den er in allen seinen neusten Gestalten und verborgenen Schlupfwinkeln aufsucht und siegreich bekämpft. Wir durften diese Anerkennung hier uns um so weniger versagen, je mehr wir selbst deßungeachtet gegen die Erhebung des Begriffes vom Selbstbewußtsein zum Principe der Philosophie, wie wir sehen werden, einzuwenden haben.

Eine zweite vorläufige Bemerkung betrifft das Bewußt-

sein der Natur bei Günther, in Betreff dessen vor allen zunächst die Erklärung nöthig erscheint, daß Günther damit der Sache nach durchaus nichts anderes bezeichnen will, als den großen Proceß der Differenzirung, Individualisirung und Organisirung der Natursubstanz, den wir gewöhnlich als den Proceß des Naturlebens auffassen. Sodann müssen wir auch schon hier darauf aufmerksam machen, daß Günthern nichts ferner liegt, als eine Konfundirung des Geistes mit dem Naturleben, da vielmehr diese feste und bestimmte Unterscheidung ja einen Grundzug seines Systemes ausmacht. Zur ausdrücklichen Bestätigung möge hier vorläufig nur eine Stelle stehen. Pereg. Gastm. p. 464. Denn es gehört eben nicht viel Scharfblick dazu, um auf der Stelle einzusehen, daß vor allen eine Identifizirung zwischen Geist und Natur unmöglich ist, so lange beide im Wesen (Substanz) verschieden aufgefaßt werden. — Die Verschiedenheit nemlich in der Weise, wie sich der Proceß des Bewußtseins im Geiste und in der Natur vollzieht, begründet eben den qulitativen und wesentlichen, daher unübersteiglichen Unterschied zwischen Geist und Natur. Deßungeachtet wird es für jeden unbefangenen Leser eine auffallende Erscheinung bleiben, wenn der Natur ein Bewußtsein (ja Selbstbewußtsein) beigelegt wird, und als eine gleichgültige und unwesentliche Terminologie kann man es allerdings keineswegs betrachten, wenn man sieht, wie er den einen wesentlichen Mißgriff, den Kartesius aus der alten Schule überkam, darin sucht, daß er mit dieser die Natur nicht unter den Begriff des Bewußtseins faßte und wie in der That das ganze Gebäude der Güntherschen Philosophie zusammenstürzt, wenn man es mit diesem Begriffe wenigstens in einer gewissen Weise nicht mehr ernst nehmen darf. Was das Selbstbewußtsein der Natur angeht, so vermeidet zwar Günther diesen Ausdruck möglichst, jedoch nicht immer, auch nicht in den spätern Schriften. Papst ist viel weniger ängstlich in diesem Punkte. Z. B. Janusk. 46. Alle Veredlung in der Natur ist wie im Geiste Selbstbewußtseinsentwicklung. p. 100. Uebrigens kann die Natur wirklich nur dadurch in das Selbstbewußtsein des Geistes eingehen, daß auch sie ihrer selbst bewußt wird. Aber auch Eur. u. Herkl. 508. Das Bewußtsein aber jedes der drei Faktoren (der Kreatur) würde wieder nur der veränderte Ausdruck des Nicht-Ich-Gedankens sein, der ja der Grundgedanke ist, der in jedem von ihnen auf eigenthümliche Weise realisirt ist. Das Selbstbe-

wußtsein eines jeden (der drei Faktoren der Kreatur) würde sich daher als Negation absoluter Ichheit bei aller Affirmation, die den Realgrund in sich denkend erreicht, darstellen. Das Denken aber des Seins kann nun entweder ein Denken desselben als Erscheinenden oder als Seienden oder beides zugleich sein. Natur als Verinnerung der eigenen Veräußerlichung kommt zum Begriff, nicht jedoch zum Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinn. — Wie hier das Selbstbewußtsein der Natur als ein uneigentliches von dem des Geistes, so wird von Papst Janusk. 76 letzteres als geistiges Bewußtsein von dem der Natur unterschieden. Nach Papst an der angf. Stelle, sowie auch nach Günther Peregr. Gastm. 294 wird der Natur ein halbes Bewußtsein zugeschrieben.

Eine dritte Vorbemerkung betrifft den Charakter der absoluten Unpersönlichkeit (also auch des absoluten Nicht-Selbst-Bewußtseins), den Günther der Kreatur in ihrer Totalität beilegt; indem es scheinen könnte, als ob diese Bestimmung unserer Behauptung vom Selbstbewußtsein als dem obersten Begriffe des Günther'schen Systemes Eintracht thäte. Allein, abgesehen davon, daß Günther Selbstbewußtsein (Bewußtsein) als die gemeinsame Form der drei Glieder der Kreatur einzeln genommen aufstellt, wird auch selbst darin, daß die Kreatur in ihrer Gesammtheit wenn auch negative (als absolute Unpersönlichkeit) so doch nach der Kategorie der Persönlichkeit (Bewußtsein) Gott gegenübergestellt also auch mit ihm unter einen Begriff gefaßt wird, das Selbstbewußtsein als der oberste Begriff und Eintheilungsgrund, als das formale Grundprincip des ganzen Systemes festgehalten. Wie es aber überhapt möglich sei, etwas vermöge der Ermangelung dessen, was das Wesen des Begriffes ausmacht, also vermöge dessen, was es nicht ist, unter einen Begriff zu subsummiren, und welche Bedeutung dieses Verfahren in dem vorliegenden Falle habe, darauf werden wir unten zurückkommen müssen. —

Wenn wir nun auf Grund des im Begriffe des Selbstbewußtseins (Bewußtseins) herausgestellten formalen Grundprincipes der Günther'schen Philosophie den Vorwurf eines Beherrschtseins derselben von logischem Formalismus, womit anderseits keineswegs das Lob logischer Klarheit ausgesprochen sein soll, vielmehr eine große logische Unklarheit Hand in Hand geht, erheben, so wird Günther und seine Schule grade gegen diesen Vorwurf um so mehr sich sträuben, jemehr er eben

den ganzen Fortschritt, den nach seiner Ueberzeugung die wahre Philosophie und das richtige Denken in seinem Systeme gegenüber der Scholastik gemacht hat, in der Erlösung desselben von der aus der antiken Philosophie überkommenen Herrschaft des logischen Begriffes verlegt. Anderseits aber dürfen auch wir glauben, den schwachen Punkt des Güntherschen Systemes im Centrum getroffen zu haben, wenn wir eben in dem seine Schwäche nachweisen, worin es am allermeisten seine Stärke sucht. So etwas Unerhörtes ist es ja nicht, daß einer dort grade seine schwächste Stelle hat, wo er seine Hauptstärke zu besitzen glaubt und nicht zufällig hat ja wohl schon die alte hellenische Sage dem schnellfüßigen Achilles grade an der Ferse die verwundbare Stelle gelassen.

Die im Güntherschen Systeme vor sich gehende Denkoperation stellt sich in folgender Weise heraus. Günther gewinnt zuerst empirisch (psychologisch) als die erste Thatsache des Bewußtseins den Begriff des eigentlichen (geistigen) Selbstbewußtseins im Ich-Gedanken, (das sich Erfassen als Sein hinter den Erscheinungen). Diesen als Thatsache des menschlichen Bewußtseins gewonnenen Begriff überträgt er sodann, wie wir schon gesehen haben, willkürlich und ohne innere Berechtigung auf das geistige Sein im Endlichen überhaupt, anderseits, freilich in etwa modifizirt, so jedoch, daß man sieht, daß er der Konsequenz, der Natur Selbstbewußtsein beizulegen, wenn ihr überhaupt Bewußtsein zukommt, nur mühsam entgeht, auf die andere Seite der Kreatur, auf das Leben der Natur nemlich. Nachdem nun in solcher Weise die einzelnen Glieder der Kreatur unter den Begriff des Selbstbewußtseins als ihrer gemeinsamen Form gestellt sind, wird dann die Totalität der Kreatur als die eine Seite des Seins mit Gott, dem Absoluten, als der andern Seite und zwar als unvollendetes, in sich gebrochenes Selbstbewußtsein, was für die Totalität den Begriff des absoluten Nicht-Selbst-Bewußtsein, Nicht-Person absetzt, im Gegensatze zu ihm, als dem absoluten, vollendeten Selbstbewußtsein abermals unter den gemeinsamen Begriff des Selbstbewußtseins subsumirt und dadurch die Kreation unter den logischen Begriff der Contraposition gebracht, die man aber erst vollständig versteht, wenn man anderseits (synthetisch) die logische Operation im Leben des Absoluten selbst hinzunimmt, vermöge deren im absoluten Selbstbewußtsein der Begriff der formalen, dreigliedrigen Negation sich ansetzt, als deren Realisirung eben die Kreatur

dasteht. Diese Realisirung kann nun allerdings nach der strengen Konsequenz des Güntherschen Systemes nur als freie That Gottes begriffen werden, und deßhalb dürfen wir Günther nicht des Pantheismus, der Vermengung des Absoluten mit dem Endlichen, des Kreators mit der Kreatur beschuldigen. Aber sie bleibt immerhin unter der Herrschaft dieser logischen Operation; Gottes schaffender Wille wird unter das Gesetz des aus seinem Wesen sich ergebenden Denkens gesetzt. Ferner: der abstrakte Begriff des Selbstbewußtseins steht als das formal-gemeinsame Dritte über dem Gegensatz des Absoluten und Relativen, welches nur vermöge der Subsumption unter diesen Begriff in das Verhältniß der Kontraposition gebracht werden kann; und wenn Günther nicht mit Unrecht die alte Schule beschuldigt, den abstrakten Begriff des Seins, als den höchsten, allem Sein dem Endlichen wie dem Unendlichen mit einander gemeinsamen nicht überwunden zu haben (denn darauf laufen am Ende die Vorwürfe gegen die alte Schule in Betreff der Herrschaft des Begriffes in ihr hinaus), so verfällt er von der einen Seite zwar in das andere Extrem, begeht aber im Grunde ganz denselben Fehler, indem er den abstrakten Begriff des Selbstbewußtseins, den er wohlgemerkt, doch eben nur als solchen, als abstrakten Begriff, im Denken erheben und in der Wissenschaft geltend machen kann, an die Stelle des Seinsbegriffes bringt. — Nun tritt hier allerdings der Unterschied ein, daß das Sein noch nicht nothwendig das Selbstbewußtsein einschließt, wohl aber das Selbstbewußtsein nicht anders gedacht werden kann, als in und mit einem Seienden; und daß daher der Begriff des (absoluten) Selbstbewußtseins allerdings ein größeres Anrecht hätte, als das oberste Princip des Denkens aufgestellt zu werden; (wie wir ja auch in der Theologie dahin kommen müssen zu erkennen, daß Gott nicht zuerst als ein abstraktes Sein gedacht werden darf, zudem dann die Dreipersönlichkeit gewissermaaßen hinterher erst hinzukommt, sondern daß Gott als der Seiende auch als der Dreipersönliche gedacht werden muß). Wir würden daher kein Bedenken tragen den mit Günther im Denken gemachten Fortschritt unbedingt anzuerkennen, wenn er wirklich das absolute Selbstbewußtsein und uns in dasselbe erhoben hätte und nicht vielmehr mit einem auf dem Boden der empirischen Thatsache gewonnenen Begriff ein logisches Spiel triebe, welches eben als solches auf Unklarheit beruht und jener Evidenz entbehrt, die

wir allerdings mit Kartesius, wenngleich nicht ganz in seinem Sinne, als das erste Merkmal der Wahrheit ansehen müssen. Um mit Günther der Ueberzeugung zu sein, in dem von ihm herausgestellten Begriff des Selbstbewußtseins (Bewußtseins) in der That ein höchstes, formales Denkprincip, den obersten Begriff der ganzen Philosophie zu besitzen, müßte dieser vor allen doch ein einiger, wahrer, klarer, bestimmter Begriff sein. Dieses ist er aber bei Günther nicht und schon allein der Umstand, daß wir immerfort genöthigt sind, dem Begriffe des Selbstbewußtseins in der Klammer den des Bewußtseins zu substituiren, beweiset die Unklarheit des Begriffes. Wir haben schon oben darauf hingedeutet, wie unsicher Günther in Bestimmung dieses Begriffes in Anwendung auf die Natur ist; wie der Natur bald ein Selbstbewußtsein zugelegt, bald wieder abgesprochen wird, wie von einem eigentlichen, einem geistigen Selbstbewußtsein im Gegensatze zu dem Selbstbewußtsein schlechtweg oder Bewußtsein, dann auch wieder von einem halben Bewußtsein die Rede ist. Daß Günther früher den verhängnißvollen Satz hatte schreiben können, wonach Selbstbewußtsein (im Menschen) nur gesteigertes Bewußtsein (in der Natur) ist, beweiset allerdings keineswegs eine Confundirung des Geistes und der Natur, die, wie schon gesehn, gegen die Konsequenz seines Denkens ist, wohl aber die Unsicherheit und Unklarheit des Denkens in diesem Punkte. Ueber diese Unklarheit ist Günther auch nicht hinausgekommen; er befestiget sich vielmehr in ihr und hält sie gegen entgegenstehende Einwürfe aufrecht, besonders Eur. u. Herkl. p. 181 sq. und p. 194, wo der Einwurf gegen ein halbes Selbstbewußtsein durch den Hinweis auf die verschiedenen Selbstoffenbarungsweisen abgewiesen und dann der Grundsatz ausgesprochen wird: „Gibt es daher verschiedene Weisen der Selbstoffenbarung durch die Selbstobjektivirung (des Selbstbewußtseins), so ergeht allerdings die Forderung an die Beobachtung, für jede derselben das entsprechende Princip vorauszusetzen, nicht aber diese: alle Weisen für alle Principe geltend zu machen.“ Also etwas anderes ist das Selbstbewußtsein beim Geiste, etwas anderes bei der Natur, etwas anderes bei Gott; bei Menschen freilich nicht etwas wesentlich neues, sondern nur die Verknüpfung von den ersten zwei Arten des Selbstbewußtseins. Und wenn man nun (das Recht wird sich die Logik nicht nehmen lassen), wenn man das allen diesen Arten von Selbstbewußtsein Gemeinsame als das Wesentliche im Begriffe des Selbstbewußt-

seins herausnimmt und festhält, (was Günther in der aus Vorschule I, 115 angeführten Stelle wirklich versucht) nemlich das Offenbarwerden des Seins in Differenzirung seiner Grundsätze, so haben wir einen wesentlichen Inhalt dieses Begriffes gewonnen, der ganz neben den Begriff des wahren Selbstbewußtseins fällt; wir haben einen rein organischen Proceß des Naturlebens als Bewußtsein (Selbstbewußtsein) konstituirt, ein ominöses Resultat, welches Günther sicher nicht intendirt, dem er aber nur durch logische Unklarheit und Inkonsequenz entgehen kann. Ich weiß dieses Verfahren Günthers mit Nichts besser zu vergleichen, als mit dem — ebenfalls zu viel und zu wenig logischen — Verfahren Linnes bei Aufstellung seines Pflanzensystemes. Auch hier haben wir scheinbar einen Eintheilungsgrund, nemlich das Verhältniß der Fruktifikationsorgane; genau gesehn aber haben wir eine große Anzahl kleinerer Gruppen, bei denen jedes Mal ein anderer freilich von jenem Hauptverhältnisse hergenommener Eintheilungsgrund zur Anwendung kommt; bald ist es die Anzahl der Staubgefäße allein, bald dieselbe in Verbindung mit einem andern Merkmal, Ort der Einfügung, gegenseitiges Längenverhältniß, bald Verwachsensein der Staubgefäße unter einander oder mit dem Stempel, bald Vorhandensein der beiden wesentlichen Theile in einer Blüthe oder nicht, endlich, damit auch diese Aehnlichkeit nicht fehle, völlige Abwesenheit derselben. Noch interessanter wird die Sache, wenn wir bemerken, wie fast durchgehends diesen logischen Sprüngen sogenannte natürliche Familien zum Anhalte dienen, so daß man im Grunde hier ein logisches System hat, an dem das beste die logischen Fehler sind. Für den praktischen Nothbehelf kann so etwas immer noch seinen Werth haben; anders aber verhält sich die Sache, wenn es sich wie in unserm Falle, um den Aufbau der Wahrheit im Denken, vor allen, wenn es sich um den Begriff handelt, mit dem alle Wahrheit steht und fällt. — Aehnliche Unklarheit zeigt sich durchweg in diesem logischen Verfahren Günthers, z. B. wenn das Verhältniß des Absoluten zu dem Endlichen unter die Formel der Kontraposition gebracht wird: Gott dreifach in der Form und einfach in der Wesenheit; so ist offenbar, daß das Wort einfach hier das eine Mal in einem ganz andern Sinne genommen ist, als in dem andern, und daß wir hier entweder ein logisches quid pro quo haben oder die wirkliche Einheit der göttlichen Wesenheit läugnen müßten. Denn die Einheit der Form bei

den drei Gliedern der Kreatur kann doch nicht eine numerische Einheit, sondern nur eine logische Einerleiheit bezeichnen.

Es liegt uns jedoch hier nicht daran, diesen logischen Unklarheiten im einzelnen nachzugehen; dazu wird sich später noch mannigfach Gelegenheit zeigen; sondern an dem Hauptbegriff des Selbstbewußtseins uns haltend dem eigentlichen Sitz und Quell dieser Unklarheit auf die Spur zu kommen und somit den Grundfehler des Systemes aufzudecken. Zunächst nemlich ist es offenbar, daß diese Unklarheit des Grundbegriffes nicht etwas zufälliges ist, sondern daß sie nothwendig aus dem von Günther genommenen Ausgangspunkte hervorging. Denn soll einmal jener nur empirisch gewonnene Begriff des Selbstbewußtseins der absolute Ausgangspunkt und der höchste Begriff des Denkens sein, so bleibt freilich nichts anders übrig, als ihn nach Umständen zu erweitern und zu verengen, selbst auf die Gefahr hin, daß in ihm das Moment verloren gehe, auf Grund dessen er selbst als empirischer Begriff einzig und allein erhoben werden kann. Bewußtsein habe ich nur, insofern ich mich meiner bewußt bin; Selbstbewußtsein kann nur da sein, wo ein Selbst ist, das sich seiner bewußt ist oder bewußt wird. Und wenn wir selbst Günthern zugestehen wollten, daß das Selbstbewußtsein wesentlich in dem sich Erfassen des geistigen Seins hinter seinen Erscheinungen bestände, wenn wir also ganz auf seinen Standpunkt uns stellen und mit ihm die empirische Thatsache als absolute annehmen wollen, so würde doch der so gewonnene Begriff, der als seinen wesentlichen Kern immer noch das Sich-Erfassen des Seins enthält, und der uns also den Begriff des Bewußtseins nur vermöge und auf Grund des Selbstbewußtseins ergibt, etwa deßhalb, weil sich im Naturprocesse eine gewisse Aehnlichkeit mit diesem geistigen Processe zeigt, mit eben so wenigem Rechte auf die Natur (als uneigentliches Selbstbewußtsein, Bewußtsein schlechtweg oder halbes Bewußtsein) übertragen werden, als ich einen Generalsjungen etwa deßhalb schon als einen (wenn auch nur uneigentlichen oder halben) General ansehen darf, weil er sich in die Uniform seines Herrn Papa gesteckt hat; es fehlt eben das Wesentliche, der Kern der Sache. Dabei möge nicht unbemerkt bleiben, daß dieser Vorwurf des unklaren logischen Verfahrens in Bestimmung des Begriffes vom Bewußtsein nicht Günther allein, sondern alle diejenigen in gleicher Weise trifft, welche von einem Bewußtsein und Denken (als etwas subjektiven) in der Natur

z. B. beim Thiere sprechen; Günther hat nur die ungescheut konsequente Durchführung dieser Unklarheit voraus, die dann aber auch dahin führen muß, sich dieser, auf das menschliche und selbst auf das christliche Denken wie ein Alp lastender Unklarheit endlich einmal vollständig bewußt zu werden und sich ihrer eben dadurch zu entledigen. —

Haben wir nemlich den nächsten Grund dieser Unklarheit bei Günther in dem Bestreben gefunden, von einem rein empirisch erhobenen Begriffe aus mittelst logischer Denkoperation, — der freilich die im christlichen Bewußtsein vorhandenen Thatsachen in ähnlicher Weise zum unwillkürlichen Anhaltspunkte dienen, wie dem Linné bei seinem künstlichen Systeme die natürlichen Familien, — die absolute, vollendete Wissenschaft aufzubauen, so müssen wir, indem wir diesem Verfahren bis zu seinem letzten Grunde nachgehen, zu dem Wesen des Widerspruches hingeführt werden, in welchem die empirische Form des Denkens als solche mit dem reinen Denken steht, und erst wenn wir diesen erfaßt haben, werden wir im Stande sein, selbst diesen Standpunkt des reinen Denkens und damit den rechten Maaßstab der Kritik zu ergreifen und geltend zu machen. —

Fassen wir nemlich den Begriff des Selbstbewußtseins, welches wir allerdings seinem Wesen nach nicht anders als Subjekt-Objektivirung, Sichgegenständlichsein des Seins, Einheit des Seins in der Differenzirung Seiner bestimmen können, nun schärfer in's Auge, so ergibt sich uns unmittelbar und nothwendig ein neuer Begriff, in dem der Begriff des Selbstbewußtseins kulminirt nnd unser Denken nach dieser Richtung hin erst seinen Abschluß und Ruhepunkt findet, den Begriff der Synthese nemlich, das Aufgehen zweier Momente in ein gemeinsames Drittes. Nicht indem ich Subjekt und Objekt, Thesis und Antithesis, sondern erst indem ich die reale Identität, das absolute Ineinander der Momente des Gegensatzes gedacht habe, habe ich den Begriff der Subjekt-Objektivirung gewonnen; es ist der alte Satz: trinitas reducit dualitatem ad unitatem. Und wenn dieses Verhältniß beim Bewußtsein (Selbstbewußtsein) schlechtweg, wo nur eine Substanz den verschiedenen Momenten zu Grunde liegend gedacht wird, nur uneigentlich als Synthese bezeichnet werden kann, so tritt dieser Begriff in seiner ganzen und vollen Bedeutung da hervor, wo in einem Bewußtsein zwei substanziell verschiedene Momente zusammenliegen, wie beim

Menschen als der Vereinigung von Geist und Natur, und beim Gottmenschen als der Vereinigung des Unendlichen und des Endlichen; womit wir dann zugleich die beiden Schwerpunkte der Theologie und der Philosophie berührt haben. Fassen wir zunächst nur den ersten Punkt, das menschliche Bewußtsein, in's Auge, so ist klar, daß insoweit es sich in der Philosophie per eminentiam um menschliches Bewußtsein handelt, indem ja die Philosophie als solche alle Wahrheit nur subjektiv, nur als Inhalt menschlichen Bewußtseins fassen kann, menschliches Bewußtsein aber nur als geistig-natürliches zu verstehen ist, daß wir also mit dem Begriffe dieser Synthese, mit der Frage, wie können zwei substanziell verschiedene als eins gedacht werden, eine Synthese eingehen, an dem Knoten und Wendepunkt aller Erkenntniß der Wahrheit, insoweit diese eine subjektiv vermittelte ist, stehen. Es scheint sich aber an diesem Punkte das Denken in eine unlösbare Schwierigkeit zu verwickeln, und eben damit alle (subjektiv-vermittelte) Erkenntniß der Wahrheit in Frage gestellt. Denn bleiben wir, um hier von der Erklärung der psychologischen und physiologischen Thatsache, daß einerseits im Menschen die Entwicklung des Bewußtseins an den organischen Proceß gebunden erscheint und anderseits im organischen Processe innerhalb der Natur selbst etwas vor sich zu gehen oder zu Stande zu kommen scheint, was auf Bewußtsein und Denken Anspruch machen könnte, so viel als möglich ganz abzusehen und blos die abstrakt logische Seite der Sache im Auge zu halten, bleiben wir, sage ich, bei der gewöhnlichen und zunächst sich ergebenden Auffassung stehen, wonach wir Geist und Leib als zwei substanziell verschiedene neben einander betrachten, so ist nicht abzusehen, wie wir zur wahren Einheit des menschlichen Bewußtseins, welches doch eben als solches erst in dieser Einheit des Geistigen und Leiblichen real ist, gelangen können. Gehe ich aber, um dieser Schwierigkeit auszuweichen, darauf ein, den Geist nur als die Form, als das formirende Princip im Körper zu denken, so scheine ich auf dem Wege zu sein, ihm die Substanzialität abzusprechen und also dem Monismus zu verfallen. Ich scheine die Substanzialität des Geistes neben dem Körper nicht festhalten zu können, ohne einen dem innersten Wesen des Selbstbewußtseins, welches nur als ein einiges sich begreift, widersprechenden Dualismus in dasselbe hineinzutragen, und auf der andern Seite diese Einheit des Selbstbewußtseins nur dadurch retten zu können, daß ich monistisch den

Geist nur als Formales im Körper fasse. In beiden Fällen aber ist alles Denken und Erkennen der Wahrheit in seiner Wurzel angegriffen und in Frage gestellt. Hier stehen wir deßhalb an dem Punkt, wo der Günthersche Dualismus in seinem innersten Wesen sich uns offenbart. Günther nemlich findet die Lösung der hier im Begriffe des (menschlichen) Selbstbewußtseins, als dem Grundbegriffe aller Philosophie vorliegenden Schwierigkeit in dem Begriffe der formalen Synthese (die betreffende Ausführung findet sich besonders Pereg. Gastmahl p. 465 sq.). Er bekämpft die (scholastische) Auffassung der Einheit von Geist und Körper als einer substanzialen (realen) insoweit zwei verschiedene Substanzen nicht in eben der Beziehung als eins bezeichnet werden können, in welcher sie als wesentlich zwei gefaßt sind; als ob die Scholastiker in dem Sinne die Einheit eine reale genannt hätten, daß diese Einheit in der Welt der Substanzen aufzusuchen wäre (Eur. u. Herkl. p. 177). Ist es also klar, so schließt Günther weiter, daß die Synthese, die Einheit nicht etwas substanzielles sein kann, so kann sie nur mehr als eine formale, als eine Einheit der Form gedacht werden, und offenbar wird zu diesem Behufe, um die Einheit der Form von Geist und Natur, und somit den Menschen als die formale Einheit beider setzen zu können, die Form des Bewußtseins für die Natur in Anspruch genommen, wobei wir darauf aufmerksam machen müssen, wie wesentlich diese Bestimmung für das Günthersche System ist; meinte es Günther nicht Ernst mit dieser Bestimmung des Bewußtseins (Selbstbewußtseins) als der Form des Naturlebens, so fällt das System in seiner Grundlage unrettbar zusammen. Weiterhin verwahrt sich aber Günther gegen die Auffassung dieser formalen Synthese als einer nur abstrakten, als einer nur gedachten, nur subjektiv im Denkenden, nicht aber in der Sache selbst vorhandenen. Im Gegensatze zu der blos abstrakten faßt er sie vielmehr als eine concrete, in der Wirklichkeit vorhandene, nennt sie auch wohl in diesem Sinne eine reale. Er fühlt es also wohl und erkennt es an, daß über der bloßen Einheit (d. h. Einerleiheit) der Form hinaus, die als solche offenbar höchstens als die nothwendige Bedingung, noch nicht als das Wesen der realen Vereinigung angesetzt werden kann, ein Moment zum Denken der wirklichen realen Synthese erfordert wird, und er bestimmt dies näher als eine Einheit der Funktion, als eine dynamische, organische Einheit. Bei allen dem kehrt aber immer der Gedanke

wieder und tritt als das Wesentliche in den Vordergrund, daß die Einheit der substanzialen gegenüber nur als eine formale gedacht werden dürfe und selbst die scholastische Bestimmung von dem Geiste als der Form des Körpers wird in dieser Weise zu Nutze gemacht. (l. c. 467. Wenn an der Behauptung der alten Schule von dem Verhältnisse der Natur zum Geist als einem Verhältnisse der Materie zur Form etwas Wahres ist, so kann jenes Axiom seine wahre Bedeutung nur in der Ansicht finden, vermöge welcher alles kreatürliche Sein im Streben zur Selbsterfassung begriffen ist; dann begreift man erst, wie der Geist die Form der Natur genannt werden kann.) — Uebersehen wir nun diese nähere Bestimmungen Günthers, so müssen wir das Urtheil fällen, das sein Denken sich auch hier in einem durchaus unklaren und schwankenden Zustande befindet. Was zunächst das Hauptresultat, den Begriff der formalen Synthese angeht, so ist allerdings nicht zu läugnen, daß Günther dadurch dem alle übersinnliche Wirklichkeit verschlingenden Monismus, zu dem die Scholastik nur auf halben Wege stehen geblieben zu sein scheinen könnte, energisch entgegentritt, und ihm ein für alle Mal den Garaus gemacht zu haben scheint, aber er thut dabei nicht allein nichts, um dem im empirischen Denken liegenden das Bewußtsein selbst in Frage stellenden Dualismus aufzuhellen, sondern er erhebt diesen vielmehr zu principieller Bedeutung; er konstituirt im Begriffe der formalen Synthese zwei von einander geschiedene Bewußtsein, zwei denkende Principe im Menschen nebeneinander, von denen nur das eine auf das andere angewiesen, in den Dienst des andern gestellt ist; und wenn das höchste, wozu er sich in Betreff der Einheit des Bewußtseins erhebt, in dem Satz liegt, daß Geist und Leib im Menschen zur Einheit verbunden sind, wie Mann und Frau in der Ehe, wo ja auch die Frau den Namen verliere; so hat er dabei nicht bedacht, daß die Frau in der Ehe allerdings ihren Namen, nicht aber ihr Ich, ihre Persönlichkeit verliert, daß also das Bild im wesentlichsten Punkte nicht zutrifft.

Aber selbst dieses zweideutige Resultat wird nur vermöge einer durchaus unsichern und unklaren Denkaktion gewonnnen. Der Begriff der formalen Synthese streng festgehalten, führt nicht über den Begriff der abstrakten Einheit hinaus; die Einheit ist hier wieder nur die logische, die Einerleiheit, welcher Verwechselung wir schon einmal begegnet sind, die, wie gesagt, wohl als Bedingung, aber nicht als Erklärung der Synthese

gelten kann; wir können im gewissen Sinne zugeben, daß nur vermöge einer Einheit der Form eine Synthese zweier substanziell verschiedener gedacht werden kann, aber keineswegs müssen wir deshalb, weil zwei Substanzen dieselbe Form haben, dieselben auch schon in der Synthese denken. Dies erkennt Günther selbst an und hebt also den Begriff der formalen Synthese strikte als solchen selbst wieder auf, geht darüber hinaus auf ein anderes Moment im Wesen der Synthese ein. Dies andere Moment, wodurch erst die abstrakte Synthese zu einer concreten, die logische Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, ist der Begriff des Organischen. Und in diesem an und für sich noch so unklaren und dunklen Begriff sollen wir also den letzten Ruhepunkt unsers Denkens hier finden; das höchste, was wir also hier erreicht haben, ist, daß wir zur Erklärung eines Geheimnisses auf ein anderes uns hingewiesen sehen. Aber weit entfernt, daß wir uns im Denken dabei beruhigen könnten, müssen wir vielmehr die gerechte Furcht haben, daß, wenn wir in der That das Räthsel des Selbstbewußtseins und der Synthese in ihm zuletzt nur durch eine Berufung auf den Begriff des Organischen glauben lösen zu können, daß wir, da ja der Begriff des Organischen nur vom Boden des Naturlebens hergenommen ist, doch am Ende wieder mit dem Selbstbewußtsein im Naturleben hängen bleiben. Wir müssen, da ja eben die Verschlungenheit des Geistes in den organischen Proceß des Naturlebens den innern Grund bildet, wodurch die empirische Form des Denkens der reinen entgegensteht, mit Recht die Frage thun, ob wir statt aus dieser Verschlungenheit uns zu lösen, nicht vielmehr uns doppelt in dieselbe gebunden haben, wenn wir zur Erklärung des Begriffes vom Selbstbewußtsein zuletzt nichts anders thun können, als auf den Begriff des Organischen zu rekurriren. —

Auch hier kann ich die Bemerkung, ehe ich weiter gehe, nicht unterlassen, daß dieser Tadel der Unklarheit im Denken in diesem Punkte nicht Günther allein, sondern fast die ganze neue Philosophie trifft und die Gegner Günthers nicht zum mindesten. Glaubt man doch allgemein, um dem Vorwurfe des logischen Formalismus zu entgehen, genug gethan zu haben, wenn man sich auf den Begriff des Organischen beruft; wagt man es doch ungescheut von einem organischen Processe, von einem Organismus in Gott, oder von Gott als einem Organismus zu reden. Nirgends scheint mir die allgemeine Herrschaft, welche die einseitige, mit unklaren Begriffen spielende

Naturphilosophie in unseren Tagen gewonnen hat, mehr hervorzutreten, als in solchem Sprachgebrauche, den man doch wohl unzweifelhaft als einen pias aures offendens bezeichnen muß. —

Die Verschlungenheit des Bewußtseins und des Denkens in den organischen Proceß des Naturlebens ist also der Punkt, an dem sich die Lösung des Räthsels im empirischen Selbstbewußtsein ergeben muß; hier ist auch der Punkt, auf den uns die Offenbarung als den Knoten und Wendepunkt unsers Zustandes hinweiset. In Folge des eingetretenen Mißverhältnisses ist ja das Denken in diese Verschlungenheit gerathen, aus der es eben an der dargereichten Hand der ewigen Wahrheit sich wieder losreißen soll, um seine wahre Höhe, hier vorbereitend, dort vollendet, wieder zu gewinnen. Uebersehen wir dabei nicht, daß auch hier nicht in dem empirisch vorhandenen Thatbestande, sondern nur in der Erkärungsweise, die aber konsequent durchgeführt absolut verschiedene Resultate bedingt, der Gegensatz zwischen der einseitig subjektiv gewordenen Philosophie und der Theorie der Offenbarung begründet liegt. Erfahrungsmäßig unläugbar nemlich ist die Thatsache, daß das Denken und Bewußtsein von Natur aus im Menschen durch das Uebergewicht der Physis gebunden und latent ist und (im einzelnen wie in der Menschheit) nur im allmäligen Processe der Lebensentwicklung, aber auch nur vermöge einer Emancipation aus der Ueberherrschaft der Physis gewonnen werden kann. Die absolut subjektiv gewordene Philosophie nun, indem sie diesen Proceß der geistigen Entwicklung als einen r e i n natürlichen, d. h. ohne alle übernatürliche Einwirkung vor sich gehenden faßt, muß ihn ebendeßhalb auch als einen b l o s natürlichen, d. h. organischen fassen, also Denken und Selbstbewußtsein monistisch für Erscheinungen im organischen Processe der Naturentwicklung auffassen; die Offenbarung hingegen, indem sie den Proceß der geistigen Entwicklung der Menschheit auf eine sofort im Falle wiederangeknüpfte übernatürliche Gnadenwirkung Gottes zurückführt, setzt damit schon den Begriff einer geistigen Existenz als solcher vor und neben der Natur voraus. — Vom Standpunkte der Offenbarung sind wir also darauf angewiesen, die Erklärung jenes Räthsels der Synthese im innersten Selbstbewußtsein des Menschen, um welches sich die Frage nach aller Wahrheit des Denkens für ihn dreht, in jenem in Folge des Falles entstandenen Mißverhältnisse zwischen den beiden Gliedern der Synthese zu suchen; und offenbar: Ist wirklich jenes Mißverhältniß vorhanden,

so ist es eine Unmöglichkeit und ein vergebliches Bemühen, ohne die vollständige und gründliche Berücksichtigung desselben das Räthsel des empirischen Selbstbewußtseins lösen zu wollen. Nun aber finden wir in unserm empirischen Bewußtsein die Thatsache vor, daß wir unwillkürlich die Begriffe von Materie und Substanz mit einander konfundiren; *daß wir den Begriff eines substanziellen Seins als solchen objektiv im Denken nicht festhalten können*, ohne ihn irgendwie an die vom Boden der Sinnlichkeit hergenommene Vorstellung zu knüpfen; es ist die Thatsache, daß unser empirisches Denken als solches an den Begriff geknüpft ist, der, wie bereits bemerkt, von der einen Seite immer als eine Abstraktion von der Vorstellung angesehen werden muß. Wir sind uns dieser Anomalie als einer solchen vollständig kar bewußt, indem wir in unserm innersten Bewußtsein die Gewißheit tragen, daß keine von der Sinnlichkeit hergenommene auch noch so sehr sublimirte Vorstellung dem Wesen des geistigen Seins analog oder gar deckend ist. Besondere Thatsachen, wo dieses Bewußtsein klar hervortritt, sind einerseits der Gebrauch symbolischer Zeichen für geistige Begriffe, anderseits, daß wir auch die rein subjektiven Abstraktionsbegriffe, deren wir uns als solcher durchaus bewußt sind, doch im Denken nicht festhalten können, ohne sie, indem wir sie als Substantive fassen, zugleich irgendwie unter die Vorstellung bringen (z. B. Raum, Schönheit), wobei wir nebenbei auf die Feinheit der Sprache aufmerksam machen wollen, welche die Begriffe des geistig existirenden und die bloßen Abstrakte, obgleich sie beide substantivisch fassen muß, doch in der Bildung sehr wohl unterscheidet; wie Gott und Gottheit, spiritus, animus und pulchritudo, justitia. — Am allerklarsten aber sind wir uns dieser Anomalie des empirischen Denkens bewußt in Betreff des eigenen Ich, dessen Wirklichkeit wir in unmittelbarem Bewußtsein erfassen, obwohl wir es an keine Vorstellung binden, welches wir aber dennoch alsbald wieder an die Vorstellung (von unserer leiblichen Persönlichkeit) binden müssen, sobald wir es im Denken begrifflich objektiviren. Wir sind uns ferner dieser Anomalie bewußt als einer wesentlichen, dem Einzelnen absolut unüberwindlichen Form des empirischen Denkens, deren wir nicht los werden können in ähnlicher Weise wie wir, wenn auch im Willen ihn vollständig beherrschend, doch des physischen Uebergewichtes des Körpers und seiner Zustände nicht los werden können. Wir begreifen aber diese dem empirischen Denken anhef-

tende Anomalie aus der gemachten Voraussetzung vollständig, als Resultat nemlich des durch die Sünde herbeigeführten Mißverhältnisses, wo mit der Brechung des wahren Gesammtbewußtseins die Ueberherrschaft der Physis im Einzelnen eintrat, und sowie das Individuum mit dem individuellen, grob sinnlichen Leibe, so sein Denken von sinnlicher abstrakter Vorstellung umkleidet wurde. Wir haben endlich in dieser Anomalie die genaue Bestimmung jener Scheidewand gefunden, die im empirischen Denken zwischen der subjektiven Thätigkeit des Individuums (Vernunft) und der absoluten Wahrheit aufgerichtet ist, so daß auch das denkbar vollendetste rein subjektive Denken der ewigen Wahrheit baar bleiben könnte, wenn es nicht eben die Schranke des rein subjektiven durchbrechend mit der ewigen Wahrheit in reale Kommunikation getreten ist, was nur im Glauben geschieht. Auf die Frage, wie diese Anomalie im reinen Denken überwunden gedacht werden kann, habe ich mich nicht näher einzulassen; so viel scheint gewiß, daß es sich nur um ein plus und minus auf der einen oder der andern Seite handeln kann und daß der Mensch in seinem Normalzustande so wenig wie von seiner Leiblichkeit, so wenig auch in seinem Erkennen von aller Vorstellung emancipirt gedacht werden kann. —

Es folgt aber, und das ist's, worauf es uns hier ankommt, aus dieser Anomalie des empirischen Denkens, daß der Mensch im empirischen Denken die Synthese zweier substanziell verschiedener zu einer höheren Einheit absolut nicht erfassen kann, daß sie für das empirische Denken ein absolutes Geheimniß ist; insofern die beiden Substanzen der Anomalie gemäß unter die Vorstellung gebracht, daher auch als raumeinnehmend gedacht werden, zwei raumeinnehmende Größen aber als solche inpenetrabel sind, sich gegenseitig ausschließen, und daher nur in einer formalen, abstrakten Einheit verbunden gedacht werden können. Es folgt daraus allerdings sofort auch, daß wir keine Möglichkeit einer wahren Synthese zweier verschiedener Substanzen auf dem Gebiete des körperlichen Seins, innerhalb der Natur zugeben können und diese Konsequenz sind wir weit entfernt von uns abzuweisen. (In der chemischen Verbindung, wo wir zunächst zwei qualitativ verschiedene Stoffe, als Base und Säure, zu einer Einheit zusammentreten sehen, die die Eigenschaft beider Glieder des Gegensatzes neutralisirt und als ein qualitativ verschiedenes Drittes erscheint, beweiset das Experiment, daß wir

eine Synthese nur als Juxtaposition der Atome denken können. Denn so unerreichbar diese auch immerhin für die Vorstellung sein mag, so können doch die Theile, die jeden Augenblick in ihrer Gesondertheit aus der Verbindung wieder dargestellt werden können, auch in der Verbindung nur als solche enthalten gedacht werden. Wollten wir nun, was im organischen Proceß über die allem Organischen zu Grunde liegende chemische Verbindung noch hinzukommt, als ein noch feineres materielles, etwa als die Wirkung der Imponderabilien (Licht) ansehen, so würden wir auch ganz sicher in dem Vergehen des Organismus ein Heraustreten dieser imponderablen Atome anzunehmen haben. Das genügt hier, über die Sache selbst später). Es folgt daraus weiter, daß wir im organischen Proceß des Naturlebens, weit entfernt, darin die Lösung des Räthsels im Bewußtsein gefunden zu haben, nur ein Abbild und Nachbild der wahren Synthese, deren Urbild eben im Bewußtsein im geistigen Leben selbst gegeben ist, suchen können. Es folgt dann ferner, daß dieser Begriff der wahren Synthese, wie er im Bewußtsein, als das absolute Prius jenes einzelnen Denkaktes unmittelbar gegeben ist, nur in so weit ein Geheimniß, eine unübersteigliche Schranke für das empirische Denken ist, als ich in der Anomalie desselben befangen den Geist, indem ich ihn um ihn als vom Körper verschiedene Substanz zu denken unwillkürlich unter die Vorstellung bringe, als etwas neben und in dem Leibe, d. h. als etwas raumausfüllendes denke, eine Vorstellung, der ich im empirischen Denken eben so wenig vollständig los werden kann, als ich sie in jedem Akte des Denkens und im Innersten meines Selbstbewußtseins überwinde und überwunden habe.— Eine nahe liegende Lösung des Räthsels, wird man vielleicht sagen. Ich antworte: Allerdings, es wäre aber auch verzweifelt, wenn sie nicht so nahe läge. Bekanntlich ist das aber mit allen Räthseln der Fall.

Kehren wir mit diesem Resultate zu dem Güntherschen Begriff der formalen Synthese zurück, so sehen wir jetzt klar, daß Günther grade dadurch, daß er die Einheit der Form als das Hauptmoment im Begriff der Synthese urgirt, den Weg zum wahren Verständnisse sich versperrt, welche nur dadurch möglich, dann aber auch von selbst sich ergebend ist, wenn der Geist eben in seiner Form, Seinsweise im absoluten Gegensatze gegen das natürliche Sein, als das Immaterielle, also nicht Raum ausfüllende der empirischen Form des Denkens ungeachtet

im Denken festgehalten wird. In wie weit durch diesen Gegensatz in der Existenzweise zwischen Geist und Natur grade der Mensch, als die concrete Synthese beider Glieder seine Erklärung findet, werden wir später sehen. — Haben wir nun einmal die Schwierigkeit durch die wenigstens begrifflich vollzogene Rektifizirung der Anomalie des empirischen Denkens überwunden, so brauchen wir das Richtige, was in der Güntherschen Theorie von der formalen Synthese liegt, durchaus nicht zu verkennen, unter der doppelten uns jetzt klaren Voraussetzung nemlich, einmal, daß die Einheit der Form nicht als das Wesen, sondern als die nothwendige Bedingung, nicht als der Wirklichkeits-, sondern nur als der Möglichkeits-Grund der Synthese bestimmt, zweitens, daß der Lebensproceß in der Natur wegen seiner in gewisser Weise stattfindenden Analogie zum Geistigen nicht als Bewußtsein aufgefaßt werde. Unter dieser doppelten Voraussetzung, sage ich, ist es ein ebenso richtiger als folgenreicher Gedanke, daß die Synthese des Geistes mit der Natur im Menschen nicht vermöge der Natursubstanz schlechtweg, sondern nur vermöge der organisirten, formirten, geistig durchdrungenen und beherrschten Natursubstanz geschehen konnte, ein Punkt, auf den wir später näher einzugehen haben. Nicht minder nehmen wir dann auch alle die weiteren so wichtigen Konsequenzen für uns in Anspruch, die Günther aus der aus dem Begriffe der Synthese sich ergebenden lebendigen Wechselwirkung der Glieder der Synthese unter einander ableitet und die er nicht unrichtig unter der theologischen Bezeichnung einer communicatio idiomatum zusammenfaßt, wobei er jedoch hätte bedenken sollen, daß diese communicatio idiomatum allerdings noch etwas anders ist, als communio bonorum in der Ehe.

Endlich müssen wir auch hier wieder die Scholastik gegen Günther in Schutz nehmen, insofern sie weder mit dem Begriffe der realen Synthese sagen wollte, daß dieser Begriff selbst etwas in der Welt der Substanzen aufzusuchendes sei, noch den Geist schlechtweg als die Form, sondern als die substanzielle Form, als das formirende Princip des Leibes bezeichnete. Müssen wir nun unbedingt anerkennen, daß mit dieser Bestimmung des Geistes als der substanziellen Form des Leibes, welche die Kirche von der Scholastik aufgenommen hat, ein wesentlicher Fortschritt im Denken geschehen ist, den Günther nicht hätte verkennen sollen, so müssen wir aber von der andern Seite auch zugestehen, daß dieselbe Scholastik mit diesem Begriffe

der Natur und ihrem Lebensprocesse vollständig rathlos gegenübersteht, wie wir denn sie auch nicht allein zur Annahme einer Thierseele, sondern in richtiger Konsequenz auch Weltseele hingedrängt sehen. Auch hier müssen wir die weitere Ausführung der Sache auf einen spätern §. verschieben; hier haben wir es nur mit dem logischen Processe des Denkens und dem Begriffe des Bewußtseins als solchen zu thun.

Als nächste Konsequenz der im empirischen Denken herausgestellten Anomalie, die in der Vorherrschaft der Vorstellung (Begriffes) sich ausspricht, ergibt sich hier der Gedanke, daß die Begriffe von Vorstellen und Denken nicht mit einander verwechselt werden dürfen; eine Verwechselung, die schon nachdem Plato im Theätätus die Sache so vollständig aufs reine gebracht hat, nicht mehr hätte in der Philosophie vorkommen sollen, die aber dennoch nicht allein im allgemeinen bis auf den heutigen Tag etwas ganz gewöhnliches ist, sondern auch namentlich von Günther durchweg stillschweigend und ausdrücklich gehandhabt wird. Erkennen, Denken und Vorstellen sind bei Günther ganz identische Begriffe; denken wird als mittelbares Vorstellen bezeichnet; selbst das beziehende Subjekt eben als solches ein vorstellendes genannt. (Vergl. insb. Peregr. Gastm. p. 188. sqq.) Die Sache bedarf nach dem oben Gesagten wohl kaum mehr einer weitern Ausführung. Allerdings ist kein Denken wenigstens empirisch ohne Vorstellen möglich, aber deßhalb ist noch nicht jedes Vorstellen Denken. Das Vorstellen als solches ist ein rein organischer Proceß des Naturlebens und nur in so weit im Menschen die Verbindung des Geistes mit der (im Leibe des Menschen organisirten) Natur vollzogen ist, ist von der einen Seite das Denken, die geistige Thätigkeit des Menschen an die Vorstellung gebunden, und enthält anderseits jede vollzogene Vorstellung (als im Menschen) einen Denkakt. Es kann somit, wenn wir mit der Konsequenz Ernst machen, keinen gefährlicheren Irrthum geben, als die Verwechselung der Begriffe vom Denken und Vorstellen, indem da das Vorstellen an und für sich ein unläugbar auf dem reinen Gebiete des organischen Naturlebens sich vollziehender Proceß ist, eben damit denn auch das Denken zu einem solchen degradirt und damit alle Wahrheit aufgegeben wäre. — In Betreff des Beweises nun für die Unterscheidung vom Denken (Erkennen) und Vorstellen verweise ich auf die genannte Abhandlung Plato's; hier nur ein kurzer Hinweis.

Jedenfalls muß doch zugegeben werden, daß das Denken nicht einfach im Vorstellen (welches nichts anderes ist als ein Wechselspiel des Organismus im Gegensatze des Central- und des peripherischen Nervenlebens; der Eindruck von dem Gegenstande wird durch den Sinn und seinen eigenthümlichen Nerven in's Centralnervenorgan geleitet und von hier als Bild auf demselben Wege zurückgeworfen), sondern ein Verbinden, ein Beziehen von Vorstellungen auf einander ist, was nicht gedacht werden kann, ohne daß das Beziehende als ein Drittes außer und über dieser Aktion und Reaktion der Kräfte im organischen Processe stehend gedacht wird. Aber in diesem Begriffe des Verbindens und Beziehens der Vorstellungen ist der Begriff des Denkens noch keineswegs erfaßt; denn zuerst ist es nicht die Vorstellung als solche, die bezogen werden, sondern nur der Begriff, d. h. die Vorstellung als Hülle, als Anhaltspunkt der übersinnlichen Realität, und zweitens gibt nicht die willkürliche Beziehung irgend welcher Vorstellungen (Begriffe) auf einander einen Gedanken, sondern nur diejenigen, welche einen Satz zu bilden im Stande sind. Damit aber stehen wir an dem Gegenstande des folgenden §., wo wir darauf zurückkommen werden. — Zum Schlusse dieses §. haben wir noch auf den Begriff des Selbstbewußtseins, als des obersten Begriffes und formellen Grundprincipes des Güntherschen Systemes zurückzugehen, indem wir durch die im empirischen Denken erkannte Anomalie nun vollständig in den Stand gesetzt sind, die Unklarheit und das Unbefriedigende, was wir hier in Günther gefunden haben, in seinem Urquell zu erkennen. Es hat nemlich seinen Grund nirgendwo anders, als darin, daß Günther eben die absolute Wahrheit von dem höchsten Begriffe des Selbstbewußtseins aus zu konstruiren unternimmt, ohne die Anomalie des empirischen Denkens überwunden zu haben. Wir müssen uns dabei vor allem den Grundgedanken Günthers klar vergegenwärtigen; dieser ist aber: daß das absolute Selbstbewußtsein eben als solches seine Momente in realer und totaler Objektivirung seiner vollzieht, während das relative, auch als solches, entweder, indem es wie beim Geiste sich selbst, sich in seinem Sein erfaßt, sich nur wissen kann als Sein hinter seinen Erscheinungen, nicht sich als Sein in seiner Totalität real gegenständlich wird, oder, wie in der Natur, wenn es sich (durch Emanation) real veobjektivirt, sich als Sein in seiner Totalität gar nicht erfassen kann, d. h. sich dirimirt, ohne wieder zu sich kom-

men zu können. — Wir führen zunächst, um zu beweisen, daß wir Günther richtig verstanden haben, noch einige Belegstellen für diesen Gedanken an.

Vorschule I. 107. Und ist Gott als Sein durch sich, deßhalb auch schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtsein, so wird der Charakter dieses absoluten Selbstschauens eben darin bestehn, daß er sein absolutes Wesen als solches unmittelbar zum Objekte der Anschauung macht . . . Und das ist der Gedanke, der daraus folgt, daß nemlich Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt, (seiner selbst sich bewußt wird) sein eigen Wesen abermal setzt. Nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objekte unmittelbarer Anschauung macht, daß er sich in sich als Substanz real entgegenstellt und durch Emanation verdoppelt.

Janusk. 316. An mich selber als Sein an und für sich muß ich glauben, weil ich es nicht schauen kann, was nur auf dem Wege der Emanation möglich wäre . . . Es würde ihm (dem Geiste) der Objektivirungsproceß seiner Subjektivität besser gelingen, als der Natur, die mit einer Zeugung als Ueberzeugung beginnt und eben darin von sich statt zu sich kommt, wo der Geist im Gegentheile, wenn er durch sich zu sich käme, ohne weiters dem gleich und ebenbürtig wäre, der als Erscheinen durch sich auch als Sein durch sich so gewußt wie geglaubt wird, weil er als solcher mit keinem Hindernisse gedacht werden kann, seine Subjektivität rein und ganz zu objektiviren, d. h. zur unmittelbaren Anschauung zu bringen.

ibid. 393. Wie des Geistes Erscheinen ein Denken ist, dieses aber nichts anderes als ein Objektivirungsproceß des Principes, das aber eben wegen seiner Bedingtheit sich nie total und real objektiv wird, so muß des absoluten Seins Wissen eine totale und reale Entgegensetzung und Gleichsetzung sein.

Just. Mil. p. 358. Und jene Selbstoffenbarung beurkundet ihn ebenso als beschränktes, wie als bedingtes Princip, weil das Resultat desselben kein objektives Produkt ist, weil das Princip als solches sich nicht zum Gegenstande im Gegensatze macht, sich nicht unmittelbar gegenständlich geworden ist; und deßhalb auch kein Gegenstand mittelbarer oder unmittelbarer Anschauung, wohl aber des Wissens sein kann. Die Gegenständlichkeit im Gegensatze ist kein Gleichsatz, sondern Un-

gleichsatz, und deßhalb mit der Negativität behaftet, der das Princip der Offenbarung selbst betheiligt . . .

p. 373. Was folgt aber aus dieser Verwirklichung der Substanz in der Erscheinung: Etwa eine Total-Objektivirung mit objektiver Realität, wie solche nur die absolute Substanz durchsetzt, oder blos eine reale Subjektivität mit subjektiver Realität, wie diese auch der kreatürliche Geist erweist . . .?

Wir haben nun schon früher gesehn, daß wir hier nicht einen bestimmten und klaren Begriff vom Selbstbewußtsein, sondern drei Arten von Bewußtsein haben, deren Gemeinsames einen ganz außerhalb des Begriffes von Bewußtsein fallenden Begriff ergibt. Fassen wir zunächst den Gegensatz der beiden Seiten des Bewußtseins im kreatürlichen Gebiete in's Auge, so sehen wir hier weder auf der einen noch auf der andern Seite den Begriff des Bewußtseins erfüllt, weil es weder auf der einen noch auf der andern Seite zu einem wahren Sich-Erfassen des Seins kommt. Dieser Vorwurf gilt allerdings in anderer Weise von dem Verfahren Günthers in Betreff des eigentlichen, geistigen Selbstbewußtseins, in anderer in Betreff des der Natur. Was das erste angeht, so faßt Günther es allerdings als ein sich selbst Erfassen des Seins in seinem Sein und eben deßhalb nennt er es ja auch das eigentliche Selbstbewußtsein, indem er damit zugesteht, daß, wo nicht von einem Sich-selbst-Erfassen des Seins die Rede ist, auch vom Selbstbewußtsein eigentlich nicht die Rede sein kann. In demselben Maaße aber, wie Günther im Wesen der Sache hier an dem Richtigen festhält, in demselben Maaße verwickelt er sich, was seine Denkoperation und seine philosophische Konstruktion angeht, in unlösbare Widersprüche. Wenn zunächst Günther das Wesentliche des endlichen, eigentlichen (geistigen) Selbstbewußtseins in dem sich Erfassen des Seins hinter seinen Erscheinungen (Receptivität und Spontaneität) setzt, so ist ja klar, daß, wenn nicht etwa das Sein in diesen seinen Erscheinungen real getheilt und halbirt gedacht werden soll, (was nach Günther bei der Natur wirklich, deßhalb aber hier beim Geiste, nicht der Fall ist) das Sein in jedem der beiden Glieder des Gegensatzes in der Erscheinung als solches ganz ist, daß es also sowohl, indem es sich als receptives als indem es sich als spontanes weiß, doch jedesmal eben sich weiß, sich selbst erfaßt; wie auch Günther selbst dieses anerkennt, Just. Mil. 336. Im Selbstbewußtsein findet sich das Princip im Gegensatze zu jenen Zuständen, folg-

lich als eins in der Duplicität der Erscheinung; die es allerdings an ihm (sich) selber hat und in so fern jene Zweiheit selber ist. — Dagegen ist also in so fern gar nichts einzuwenden, als hier blos der empirische Proceß erhoben werden soll, in welchem der Geist im Menschen vermöge einer Anregung, Ansprache von Außen zum Akte des Selbstbewußtseins geweckt wird; soll aber hier eine Konstruktion des Selbstbewußtseins selbst gegeben sein, und das ist es, was Günther will, wie wir gesehn und worauf es hier einzig und allein ankommt, so ist hier die enormste petitio principii, die sich denken läßt. Damit das (geistige) Sein in seinen Zuständen sich selbst, sich unterscheidend von ihnen, erkennen könne, muß es doch schon ein sich selbst wissendes, sich selbst erfassendes, also ein selbstbewußtes Sein sein; was nicht schon in sich ein selbstbewußtes Sein ist, ist einer Einwirkung von einem Andern, wodurch es sich von seinen Zuständen unterscheidet, absolut gar nicht fähig. Das Selbstbewußtsein und das Denken kann zu dem geistigen Wesen nicht als etwas a posteriori hinzukommen, sondern muß als Urbestimmung und unterscheidendes Merkmal desselben von vorn herein angesetzt werden. Von einem Selbstbewußt**werden** kann also nur in dem Sinne die Rede sein, daß damit der Uebergang aus dem Zustande in den Aktus des Selbstbewußtseins bezeichnet ist. Wenn Günther diese scholastische Unterscheidung zwischen dem geweckten und ungeweckten, habituellen (zuständlichen) und aktuellen Bewußtsein als etwas ungereimtes behandelt, als auf einer efulguratio divina beruhend (Eur. und Herakl. p. 276), so sind wir hier abermals in dem Falle, was das Wesen der Sache angeht, die Partei der Scholastik gegen Günther nehmen zu müssen, und selbst wenn wir in der Lage uns befänden, entweder die scholastische Unterscheidung zwischen habituellen und aktuellen Bewußtsein mit all ihrer Unklarheit schlechtweg festhalten oder zu der Güntherschen Konsequenz, welche den Geist vor dem geweckten Bewußtsein als ein indifferentes Sein (Letz. Symb. p. 48. Indifferent kann nemlich der Zustand jedes geschaffenen Wesens (als Substanz) vor seiner ursprünglichen Differenzirung als Selbstoffenbarung genannt werden. Just. Mil. p. 13. Denn nur er (der Geist) findet sich im Ichgedanken zunächst als den Träger einer Bestimmtheit und hiemit zugleich genöthigt, sich vor und ohne diese Bestimmtheit als unbestimmtes, sich noch nicht denkendes Sein vorauszusetzen. ibid.

p. 370. Als Sein an sich ist der Geist schon da, ehe er als Sein für sich in der Bethätigung wird) zu denken nöthiget, unsere Zuflucht nehmen zu müssen, würden wir keinen Augenblick über unsere Entscheidung im Zweifel sein. Auf der einen Seite sehen wir allerdings eine Unklarheit; denn wie kann Bewußtsein gedacht werden, wenn nicht als aktuelles, oder wenn wir die Unterscheidung auf die aristotelischen Grundbegriffe von Dynamis und Energeia, potentia und actus zurückführen, ist nicht eine Kraft, die nur potentia und nicht actu gedacht wird, am Ende eine Kraft, die nicht wirkt, d. h. eine Kraft, die nicht ist, also höchstens etwas, was eben erst dem Begriffe, der Möglichkeit, noch nicht aber der Wirklichkeit nach da ist? Auf der andern Seite aber sehen wir eine positive Unmöglichkeit, denn unmöglich ist es zu denken, daß eine Substanz, die nicht von vorn herein eine selbstbewußte ist, durch welche Einwirkung immer von außen her zu einer bewußten werde; der Begriff des Bewußtseins, das Denken selbst ist damit vernichtet. Jedoch liegt diese Alternative nicht einmal für uns vor, und wir sind im Stande, die in der scholastisch-aristotelischen Unterscheidung noch liegende Unklarheit vollständig aufzuhellen, wenn wir mit dem christlichen Grundbegriff von der lebendigen Vereinigung des Geistes und des Leibes in Verbindung mit der christlichen Grundlehre vom Sündenfalle, wonach ein Gebundensein des Geistes und seines Bewußtseins durch das Uebergewicht der Physis im Menschen stattfindet, nur rechten Ernst machen. Darauf weiset das ganze Bewußtsein der Kirche hin, wenn sie z. B. in der Taufe bei den eben gebornen Kindern eine wirkliche Gnadenwirkung, eine infusio der göttlichen Tugenden lehrt. Das liegt uns nicht minder so unendlich nahe im täglichen Leben, und wenn Günther z. B. nur das von ihm so vielfach gebrauchte Bild von Erwecktwerden aus dem Schlafe sich recht hätte zu Nutzen machen wollen, so hätte er doch hier zur Anerkennung eines habituellen und aktuellen, d. h. eines gebundenen und entbundenen Selbstbewußtseins kommen müssen: oder befindet sich der Geist im schlafenden Menschen etwa auch wieder im Zustande des indifferenten Seins? Ja, worin besteht am Ende der ganze Unterschied zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, als daß eben hienieden der Geist in seinem Bewußtsein nicht total und dauernd, sondern nur momentan und aktuell entbunden wird; worin besteht der ganze höhere Lebenskampf des Menschen, als darin, daß er in unaufhörlich wiederholten

aktuellen Entbindungen seinem wahren Bewußtsein (was nur im Glauben, in Gott, in der Kirche erreicht wird) sich wieder nähere. Was aber den hier angewandten Ausdruck des Gebunden- und Entbundenseins einer Potenz angeht, so wollen wir darauf aumerksam machen, wie zutreffend hier allerdings der im Naturleben vor sich gehende Proceß zur Erklärung des höheren ist. So ist der Sauerstoff gebunden im Wasser mit dem Wasserstoff, d. h. er ist so gewiß real darin vorhanden, als gewiß er als solcher in seiner Wirkung erkennbar nicht vorhanden, sondern durch die Verbindung alterirt ist, obwohl eben in der Verbindung als solcher sich geltend macht; der Wasserstoff ist eben nur Wasser geworden durch den in ihm gebundenen Sauerstoff. — Ebenso: so gewiß und unläugbar der denkende, bewußte Geist im Processe der menschlichen Entwicklung als solcher sich offenbart, so gewiß muß er auch von Anfang an, wenngleich gebunden, d. h. als solcher nicht bemerkbar, in und durch die Physis, von Anfang an im Menschen vorhanden gewesen sein; wie denn auch in der That der Mensch in keinem Momente und in keinem Akte auch nicht in den sogenannten rein physischen als ein blos physisches Wesen erscheint. — Nebenbei möge es erlaubt sein, an dieser Stelle dem empiristischen Materialismus, der jetzt in der Phrenologie seine Triumphe feiert, ein von ganzem Herzensgrunde gemeintes Macte virtute zuzurufen; denn: jemehr ihr durch die schärfste Beobachtung den dunkeln Hintergrund der Natur aufhellt, desto mehr werdet ihr auf der einen Seite der wahrhaft höheren Wissenschaft willkommenes Material bieten, nach der andern Seite aber den Ungrund und die Unhaltbarkeit eurer Hypothese, von dem Ursprunge des Geistes aus der Materie bloslegen. —

Sehen wir nun, daß Günther nach dieser Seite hin, was den Geist angeht, nur durch Unklarheit und Inkonsequenz im Denken das Sich-selbst-Erfassen des Seins als den wesentlichen Begriff des Selbstbewußtseins nicht gehörig würdigt und nur deßhalb, weil ihn der empirische Proceß des Uebergehens vom gebundenen zum entbundenen Selbstbewußtsein verwirrt, das Selbstbewußtsein des kreatürlichen Geistes als das Sich-Erfassen des Seins hinter seinen Erscheinungen bestimmt, so begeht er nach der Seite der Natur hin einen, um von allen andern hier zu schweigen, noch viel größern logischen Fehler. Wie kann da von einem Selbstbewußtsein oder Bewußtsein die Rede sein, wo kein Selbst, kein Sein mehr ist, was sich erfaßt. Denn wohl-

gemerkt, im Naturleben (Bewußtsein) geht nach Günther die Substanz auf in der Differenzirung ihrer Grundkräfte, sie ist also als solche nicht mehr vorhanden; was ist's nun, das erfaßt, und was wird erfaßt, was ist Subjekt und was ist Objekt? Hier sind wir in der That an die Grenze des vernünftigen Denkens oder vielmehr über dieselbe hinausgekommen, wir sind vollständig zu dem Hegelschen Begriffe des Denkens ohne den Denkenden gelangt. Man versuche es z. B. den folgenden Satz aus Eur. u. Herakl. p. 181 zu analysiren: Jene Ureinheit des Principes ist im Naturleben wirkich nicht mehr vorhanden, eben weil es in eine Vielheit sich auseinandergelegt hat. Es ist das eine nur noch in den vielen als seinen Setzungen in fortwährenden Zersetzungen. In dieser Vielheit ist es sich selber gegenübergetreten; daher seine Subjektivität und Objektivität. Es ist daher wohl thatsächliche Subjektivität in der Totalität seiner sinnbegabten Individuen, aber es findet sich nicht als Subjekt.. Wer sieht nicht, daß hier fortwährend im Satze das ureine Princip als Subjekt festgehalten wird, von dem in eben diesem Satze ausgesagt wird, daß es thatsächlich nicht mehr vorhanden ist? Wie kann gesagt werden, daß es sich selber gegenübertrete, da es ja thatsächlich nicht mehr da ist? Ich glaube in der That nicht weiter auf die unbegreiflichen Verstöße gegen das richtige und klare Denken eingehen zu brauchen, welche sich weiterhin auf dieser Grundlage ergeben, auf die Begriffe vom uneigentlichen, vom halben Bewußtsein, vom Subjekte, was nur ein Subjekt an sich und nicht ein Subjekt für sich ist 2c. 2c. Was ist das alles anders, als die alte Rede vom eisernen Holz und vom hölzernen Eisen? Auf die Sache selbst haben wir auch hier in einem spätern §. genauer einzugehen. —

Müssen wir demnach in der Art und Weise, wie Günther den Begriff des Bewußtseins auf die beiden Seiten des endlichen Seins auf Geist und Natur vertheilt, ein logisch unhaltbares Verfahren erkennen, und müssen wir, daß hier weder auf der einen noch auf der andern Seite der wahre Begriff des Bewußtseins (oder Selbstbewußtseins) gewonnen wird, aus dem Grunde behaupten, weil auf keiner von beiden Seiten ein totales Sich-Erfassen, Sichgegenständlichwerden des Seins zu Stande kommt, stellt sich also als das Wesentliche im Begriffe des Bewußtseins eben das totale Sich-Erfassen, Sichgegenständlichwerden (ich denke mich) des Seins heraus, so würden wir, nach Gün-

therscher Auffassung, unabweisbar einer Konfundirung des Bewußtseins überhaupt mit dem absoluten Bewußtsein verfallen sein, da nach Günther eben das Merkmal des absoluten Bewußtseins in diesem totalen Sich-Erfassen und realen Sichgegenständlichwerden besteht. Indeß wird bei Günther weder bei dem endlichen, eigentlichen Selbstbewußtsein mit der Nichtanerkennung des totalen Sich-Erfassens Ernst gemacht, wie wir gesehn, oder wenigstens entgeht ihm Günther nur durch eine offenbare Inkonsequenz, noch auf der andern Seite in Betreff des absoluten Selbstbewußtseins mit der realen Vergegenständigung, denn sollte hiemit Ernst gemacht werden, so würden wir in optima forma eine Verdoppelung oder Verdreifachung der göttlichen Substanz erhalten, Ausdrücke, die Günther allerdings nicht scheut, mit denen es ihm deßungeachtet im Grunde nicht voller Ernst ist, wie wir nachher sehen werden. In so weit aber die Konsequenz des logisch unklaren Standpunktes, den Günther eingenommen hat, auf eine solche Auffassung führt, müssen wir unserer Seits behaupten, daß auch selbst für das *Absolute der wahre Begriff des Selbstbewußtseins mit der substanzialen Einheit verloren geht, so daß wir in der That diesen Begriff, der das oberste Princip des Güntherschen Systems bilden sollte, nirgends mehr greifen und festhalten können.* Da nun zum Begriffe des Selbstbewußtseins (Bewußtseins) das totale Sich-Erfassen des Seins gehört, dieses also, wo ein wahres Selbstbewußtsein ist, auch stattfinden muß, ohne dieses aber von gar keinem Bewußtsein oder Selbstbewußtsein die Rede sein kann, so kann das falsche Element, was Günther in die Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem absoluten und endlichen Selbstbewußtsein hineinbringt, nicht in dem Begriffe des totalen Sich-Erfassens, sondern nur in dem des realen sich Gegenüberstellens gesucht werden, welchen er als das Merkmal des absoluten Selbstbewußtseins mit jenem immer als nothwendig mit einander gegeben verbindet. Fragen wir uns nun, wie Günther zu dieser Bestimmung komme, so stoßen wir wieder auf die oben schon erkannte Nicht-Ueberwindung der Anomalie des empirischen Denkens, wonach alles Denken empirisch an die Vorstellung (Begriff) geknüpft ist, an die Verwechslung von Denken und Vorstellen. Allerdings, wenn ich unter Verwechslung dieser Begriffe den Denkakt: ich denke mich, der der reine Ausdruck des Selbstbewußtseins ist, in absoluter Weise konstruiren will, dann kann ich nur zur Idee

der realen Verobjektivirung des Seins, d. h. zur reinen Verdopplung und demnächst um auch den dritten Akt, ohne welchen die Einheit in der Zweiheit nicht hergestellt wird, als einen absoluten nicht als einen nur formalen zu denken, zu einer Verdreifachung, dreimaligen Ponirung des Seins, der Substanz in Gott gelangen. Auch hier können wir den Beweis für die Richtigkeit unserer Deduktion zum Ueberfluß aus Günthers ausdrücklichen Worten nehmen, wenn er z. B. Pereg. Gastm. p. 188 schreibt: Die Vorstellung ist in der Kreatur nie gleich dem Vorgestellten — wohl aber in Gott. — Also es wird erst das Denken als Vorstellen gefaßt, sodann der Unterschied des endlichen und absoluten Denkens dahin angesetzt, daß dort die Vorstellung nicht wie hier dem Vorgestellten gleich, d. h. nicht eine totale und reale Verobjektivirung ist... Daß Günthers unmittelbare Anschauung ebenfalls auf diesen Begriff der Vorstellung zurückkommt, wird man leicht einsehen. Und so sehen wir denn bei Günther den Begriff des absoluten Selbstbewußtseins, der, die Sache richtig gefaßt, allerdings das höchste Princip der Philosophie wie alles Denkens ist, insofern Gott als das absolute Sein eben auch das absolute Denken, das absolut persönliche, als das absolute Selbstbewußtsein gedacht werden muß; wir sehen ihn, sage ich, bei Günther, indem er nur im abstrakt logischen Processe des subjektiven empirischen Denkens erhoben wird, in der Anomalie dieses mit der sinnlichen Vorstellung behafteten Denkens wie in einem Zerrspiegel zersplittert, hiehin und dorthin ein Bruchstück geworfen; auf keiner Seite kommt der reine Begriff des Selbstbewußtseins zur Geltung, weder im Geiste noch in der Natur, und auch nicht in Gott, in den vielmehr nur ein Bild dieses Zerrbildes zurückgeworfen wird. — Auf die weitere Konsequenz, die daraus, daß in Wahrheit der Begriff des Bewußtseins eben nur als das Sich-Erfassen des Seins, welches eben als solches nur als ein totales zu denken ist, verstanden werden kann, daß aber nach Günther dieser Vollbegriff des Selbstbewußtseins nur in Gott sich vollzieht, während auf das Endliche nur Bruchstücke des Bewußtseius vertheilt werden, für das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, haben wir wenigstens an dieser Stelle noch nicht näher einzugehen. Hier haben wir zum Schlusse des §. nur noch anzudeuten, wie in der Kritik, die wir hier gegen die Günthersche Fassung des Selbstbewußtseins als des formalen Grundprincipes seiner Philosophie geltend

gemacht haben, der Keim zur weitern Gedankenentwicklung und damit der Uebergang zu dem folgenden §. gegeben ist. Daß nemlich zwischen dem endlichen und absoluten Selbstbewußtsein trotzdem, daß wir in beiden als zum Begriffe des Selbstbewußtseins gehörend das Sich-Erfassen des Seins ansetzen müssen, einen absolut wesentlichen, qualitativen Unterschied festhalten müssen und daher Günther vollständig Recht hat, wenn er mit so großem Eifer gegen die Auffassung Gottes als einer blos graduell von dem endlichen Geiste verschiedenen Wesenheit kämpft, das betrachten wir als eine anerkannte und unläugbare Thatsache, die ihren ganz bestimmten Ausdruck in dem dem Dogma gemäßen Gedanken hat, daß in den drei Momenten des absoluten Selbstbewußtseins die Identität nicht als masculinum (persönlich), sondern als neutrum bezeichnet werden darf (alius pater, alius filius, alius spiritus, sed non aliud), dahingegen beim Bewußtsein des kreatürlichen Geistes als masculinum, (in dem: ich denke mich, ist es derselbe im ich, und derselbe im mich, und wiederum derselbe, der eins ist im ich und im mich). Müssen wir also mit Günther die wesentliche Unterscheidung des absoluten Geistes vom relativen dahin ansetzen, daß in jenem nicht wie in diesem die Momente des Sich-Erfassens nur als formale, sondern nur als reale gedacht werden, können wir also auch ferner mit ihm Gott nicht als den blos gesteigerten endlichen Geist, sondern müssen wir ihn als die reale Einheit der im endlichen Sein sich offenbarenden Gegensätze fassen, sehen wir aber anderseits, wie Günther bei dieser Konstruktion dadurch in die Irre geleitet wird, daß er ohne die Anomalie des empirischen Denkens begrifflich überwunden zu haben, subjektiv und abstrakt logisch konstruirt, so müssen wir durch Vermeidung dieses Fehlers nunmehr zu der positiven Konstruktion des absoluten Wissens selbst vorschreiten können. —

§. 4. Die Metaphysik vom christlichen Standpunkte und Günthers Verhältniß zu ihr.

Hätte Günther, statt, wie wir gesehn haben, von der empirischen Thatsache des durch Anregung von Außen geweckten Selbstbewußtseins aus mit abstrakt logischer Operation den gegebenen Inhalt des christlichen Bewußtseins subjektiv zu syste-

matisiren, einerseits dieses Glaubensbewußtsein in seiner in der Kirche bereits erlangten dogmatischen Ausprägung nach sorgfältiger und ehrfurchtsvoller gewürdigt und anderseits jene empirische Thatsache auf das im Organismus der Sprache ausgeprägte Gesammtbewußtsein eingehend in ihrer vollen Bedeutung erfaßt, so würde er statt in einen unklaren und das religiöse Gefühl tief verletzenden logischen Formalismus sich zu verlieren im Stande gewesen sein, durch die Ueberwindung der Anomalie des empirischen Denkens wenigstens begrifflich den Standpunkt des reinen Denkens zu gewinnen und eben damit das Denken als solches in seiner Harmonie mit dem Glauben und seiner ewigen Wahrheit nachzuweisen. Wenigstens werden wir es jetzt als unsere Aufgabe betrachten müssen, diesen Versuch zu machen, wobei es in der Natur der Sache liegt, daß die Kritik, die hier positiv konstruirend wird, den Vortritt haben muß. Gleichgültig ist es aber der Sache nach, ob wir bei diesem Versuche vom kirchlichen Dogma oder vom Organismus der Sprache ausgehen; der leichtern Verständigung wegen ziehen wir jedoch den ersten Weg vor.

Wir beginnen mit dem Begriffe der Kreation, welcher in so weit als der Grundbegriff alles Glaubens und Denkens zu bezeichnen ist, als wir nur vermöge desselben die Realität sowohl des Absoluten als des Endlichen festhalten können. Wir nehmen aber diesen Begriff als eine Thatsache des Glaubens ohne weitere Umschweife aus der Hand der göttlichen Offenbarung an, wie er in der That nur als solche im Bewußtsein der Menschheit sich geltend gemacht hat. Selbst die hellenische Philosophie hat sich in ihrer höchsten Erhebung in Sokrates nur bis an die Grenze dieses Glaubens, zu einer allerdings tief im Innern wurzelnden und keineswegs blos subjektiven oder gar wie zufälligen Ahnung dieser Urthatsache des Glaubens erheben können, die schon Plato in wissenschaftlicher Konstruktion nicht vollständig klar und unbezweifelt festzuhalten vermochte. Auch Günther besitzt diesen Begriff nur als Thatsache des Glaubens, und wenn er in dem für seine Philosophie so unendlich wichtigen Satz: Wenn Gott schafft, so schafft er nicht sein selbst, auch wirklich eine tiefere wissenschaftliche Fassung dieser Urthatsache des Glaubens eingeleitet hat, was wir keineswegs von vorn herein läugnen, so ist doch soviel dabei vollständig klar, daß Günther hier nicht etwa den Begriff der Kreatur a priori konstruirt oder findet, sondern den schon vorhandenen im Denken

anwendet und zurechtstellt. Daß wir damit nicht etwa einen Vorwurf gegen Günther aussprechen wollen, wird man uns, die wir so ganz entsetzlich wenig auf die Ehre des Erfindens in Sachen der Wahrheit geben, leicht glauben; nur hätte auch Günther seinerseits den h. Thomas nicht so hart angehen sollen wegen seiner Behauptung: deum creasse, sola fide tenetur. —

Fassen wir nun diesen gegebenen Begriff der Kreation scharf in's Auge, so ergibt sich aus demselben sofort als unausweichlich nothwendige Konsequenz die vollständig klare und bestimmte Unterscheidung der Begriffe von Form und Substanz, Formalen und Realen im Denken und damit die Grundbestimmung des Denkens selbst. Kreation nemlich ist ihrem Begriffe nach Wesensunterscheidung und zwar Setzung von Gott real unterschiedener Wesenheiten; ferner Unterscheidung dieser in der Kreation gesetzten endlichen Wesenheiten von einander und zwar, wie wir ohne weiters hinzusetzen können, nach dem Grundgegensatze des Geistigen und Körperlichen. Wir nehmen dieses alles hier nur als gegebene Thatsache, ohne uns um die allenfallsige philosophische Begründung zu bekümmern, einzig darauf bedacht, die in der Thatsache liegenden Momente für den reinen Begriff des Denkens zu erheben. — In so fern nemlich nun der Begriff von Kreation in der Wesenssetzung und Wesensunterscheidung (Setzung unterschiedener Wesen) liegt, ist mit dem Begriffe der Kreation der Begriff des Unterschiedes und damit der Beziehung, des Verhältnisses der unterschiedenen Wesen (Substanzen) gegeben und mitenthalten, als ein Begriff, den ich nothwendig in dem Gedanken der Kreation mitdenken muß, ohne doch in ihm eine neue Substanz denken zu dürfen; d. h. als ein Formalbegriff, und zwar als ein Begriff der spezifizirt alle die Begriffe ergibt, die eben das Merkmal des endlichen Seins ausmachen. Und in so fern alles Denken nur im Unterscheiden und im Beziehen des Unterschiedenen besteht, trägt es in seiner Natur und Wesenheit, in der seinen Begriff bedingenden und konstituirenden Unterscheidung vom Formalen und Realen, den Charakter der Endlichkeit, die Signatur der Kreatürlichkeit an sich. Die Unterscheidung von Form und Inhalt, wir wiederholen es noch einmal, ist das Charakteristikon, ist der Exponent des Geschaffen-

seins, wenn wirklich erst in und mit der Kreation als unterscheidender Wesenssetzung dieser Unterschied gegeben ist.

Die nächste Reflexion, die sich in Betreff dieser vom Begriffe der Kreation aus gemachten Deduktion bei uns einstellen muß, ist, ob, da wir diese Deduktion doch nur mittelst unseres empirischen Denkens machen konnten, welches als solches nicht die reine Form des Denkens ist, ob diese Unterscheidung in der That in der Natur des Denkens als solchen gegeben oder vielleicht nur eine Anomalie des empirischen Denkens ist. In meinem empirischen Bewußtsein nun finde ich die Thatsache, daß ich in demselben Momente, wo ich in meinem empirischen Denken den Unterschied von Form und Inhalt, Formal- und Realbegriffen erfasse, ich nach der oben berührten Anomalie des empirischen Denkens, wonach alles Denken in Begriffen an der Vorstellung haftet, die Formalbegriffe, indem ich sie an die Vorstellung binde, auf solche Weise unrechtmäßig substanziire; den Raum z. B., der ein reiner Formal- und Verhältnißbegriff ist, als ein Leeres mit willkürlich erweiterter Umgränzung mir vorstelle, was, hier nur nebenbei gesagt, nur dann geschieht, wenn ich eben den abstrakten Begriff des Raumes als solchen denke, wobei er natürlich als Substantivum erscheint, nicht wenn ich ein faktisches Raumverhältniß bezeichne, was eben deßhalb durch die Partikel, die Präposition geschieht. —

Lösen wir nun diese Anomalie des empirischen Denkens, deren wir uns als solcher vollständig klar bewußt sind, begrifflich auf, so gelangen wir zu einem Zustande desselben, wo die Formalbegriffe und überhaupt das Formale im Denken nicht als abstrakt-substantivisches, als quasi Reales im Bewußtsein heraustritt, sondern nur gleichsam implicite und potentia in ihm enthalten ist, wie z. B. eine Rede sehr logisch gedacht sein kann, ohne daß die logische Schlußformel als solche hervortritt, oder wie ich der Zeit mich dann gar nicht bewußt werde, wenn ich in einer mich ganz in Anspruch nehmenden Thätigkeit begriffen bin. Ergibt sich aber dies Heraustreten des Formalen als solchen im empirischen Denken als eine Anomalie desselben, so werden wir als den Normalzustand den festhalten müssen, wo das Denken absolut in den rechten Verhältnissen zu dem realen Sein sich bewegt, wo dann das Formale eben nur potentia und implicite vorhanden, gewissermaßen latent ist. Weiter aber dürfen wir nicht gehen; so muß es vorhanden sein, wenn

nicht mit der Wesensunterscheidung alle Wahrheit und der Begriff des Denkens selbst vernichtet werden soll. —

Ehe wir nun dazu übergehen, von diesem aus dem Begriffe der Kreation gewonnenen Resultate aus den Begriff des reinen Denkens und damit die Grundlage der Philosophie zu erheben, scheint es angemessen, einige zunächst sich ergebende Konsequenzen aus dem Gesagten hier sofort anzuknüpfen. Die erste und wichtigste Konsequenz aus dem Gesagten, die wir in allem Folgenden in ihrer durchgreifenden Bedeutung erst recht erkennen werden, ist die konsequente Durchführung der scholastischen Regel der Nicht-Anwendbarkeit der Kategorien des Denkens auf Gott. Ist nemlich die Unterscheidung von Form und Inhalt (Substanz) eine solche, welche sich erst auf Grund der Thatsache der Kreation als Wesensunterscheidung ergibt, so darf diese Unterscheidung auf das absolute Sein und Bewußtsein, auf Gott nicht übertragen werden. Gott als das Absolute, steht wie über allem realen Unterschied der Wesen (er ist nicht dies oder jenes, so und so bestimmte Sein, sondern das Sein,) so auch über der Unterscheidung von Form und Inhalt; eine Behauptung, womit wir nicht allein der Güntherschen Spekulation die Wurzel abschneiden, wie wir weiterhin sehen werden, aber auch über die Scholastik und die auf ihr gegründete Theologie und Philosophie hinausgehen, und in so weit ihr entgegentreten, wobei wir jedoch von vorn herein bemerken müssen, einmal, daß es sich, wie oben bemerkt, doch nur wieder um konsequente Durchführung eines schon von der Scholastik aufgestellten Grundsatzes handelt und zweitens, daß grade der Begriff, worauf es hier vor allen ankommt, der Begriff der Form und des Formalen, in der Scholastik durchaus noch nicht klar herausgestellt war, wie wir oben schon mehrfach gesehen haben. Die Sache ist an sich klar. So gewiß wie Gott als das eine, absolute, untheilbare Sein nicht freilich als die Indifferenz, was nur ein abstrakt logischer Begriff ist, auch nicht als die Synthese, die den vorhandenen Gegensatz zur Voraussetzung hat, sondern als das reale prius, als die absolute Voraussetzung des Gegensatzes im Endlichen über der Unterscheidung der beiden Realprincipe im endlichen Sein, des Geistes und der Natur, steht, so gewiß kann er nicht unter den Unterschied von Form und Inhalt gestellt werden, der sich eben erst als die Form unseres Denkens aus der Thatsache der Kreation ergibt; so nothwendig auch anderseits mir die, wie

soll ich sagen, Antinomie oder Anomalie im Denken sich aufdrängt, daß wenn ich die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit begrifflich erfassen will, ich damit auf die Unterscheidung von Form und Inhalt in ihrer Anwendung auch auf Gott eingehen muß. Das Nähere später. —

Es ergibt sich aus dem Gesagten zunächst weiter die richtige Bestimmung der für das Denken so wichtigen Begriffe von Antinomie und Anomalie. Sie verhalten sich genau wie die nur potentia und implicite im Denken vorhandenen, oder actu als quasi Substantive herausgetretenen Begriffe des Formalen. In allem kreatürlichen Denken liegt die Antinomie potentia und implicite, insoweit darin die Möglichkeit gegeben ist, das Absolute unter die Form des endlichen Denkens zu bringen. Indem im empirischen Denken diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, ist die Antinomie zur Anomalie umgeschlagen, in deren Auflösung nun eben die ganze Aufgabe der Philosophie besteht, wobei wir natürlich, insofern wie wir in der empirischen Form des Denkens befangen bleiben, über die zum Bewußtsein gekommene Antinomie nicht hinauskommen können. Es ist ein ganz ähnliches Verhältniß, wie die Sünde der Möglichkeit nach in der relativen Freiheit der Kreatur liegt, obwohl sie nur durch thatsächlichen Mißbrauch der Freiheit wirklich werden konnte. Günther ist auch in diesem Punkte mit sich nicht im Klaren. Sagt er an einer Stelle Thom. a Scpl. p. 166 ganz richtig, daß die Antinomie sich überall einfinden muß, wo Unbedingtes in der Form des bedingten Erkennens gefaßt werden soll, so widerspricht er sich wieder an andern, indem er bald (Letz. Symblk. p. 216) die Antinomie als Urbedingung des Denkens aufstellt, bald wieder (ibid. p. 117) sie auf Rechnung der Schuld schreibt. Und auch in Betreff der ersteren, richtigeren Bestimmung müssen wir noch darauf besonders aufmerksam machen, daß eben das Streben, das Absolute unter der Form des Endlichen zu fassen, erst aus der Sünde ist, also die Furcht, es möge die Antimonie auch im vollendeten Erkennen uns drücken, vollständig beseitigt werden kann. — Es wirft sich aber hier noch eine Schwierigkeit als eine, wie es scheint, nothwendige Konsequenz unseres Grundgedankens entgegen, die wir wegräumen müssen, ehe wir an die weitere Anwendung desselben gehen können. Geht nemlich aus der Wesensunterscheidung der Unterschied des Formalen und Realen mit Nothwendigkeit hervor, so scheint diese Konsequenz

nicht blos auf die Unterscheidung und Beziehung der endlichen Wesen untereinander, sondern auch auf das Verhältniß Gottes zur Kreatur sich erstrecken zu müssen, so daß also auch hier der über dem realen Unterschied des absoluten und endlichen Seins stehende Formalbegriff sich ergeben müßte, wie denn in der That die ältere Philosophie den Begriff des Seins, und Günther den des Bewußtseins als einen solchen behandelt, der nach seinen Unterarten als absolutes und relatives Sein oder Bewußtsein sich unterscheide. Wir sehen aber leicht, daß wir auch hier blos in der Anomalie des Denkens begriffen sind, wonach wir den Formalbegriff, der als solcher nur eine subjektiv-abstrakte Bedeutung hat, objektiviren und substanziiren. Lösen wir diese Anomalie im Denken auf, so behalten wir nur die reale, in der Kreation gesetzte Beziehung des Endlichen zum Absoluten, worin Gott selbst das dem endlichen Denken inhärirende Formale eben nur als solches schauend oder erkennend gedacht werden kann. — Es ergibt sich an dieser Stelle nebenbei die Beantwortung der oben berührten Frage, wie es möglich sei, ein Ding vermöge dessen, was es nicht ist, unter einen Begriff zu fassen. Offenbar ist dieses nur möglich vermöge der gegebenen richtigen Bestimmung des Formalen im Denken, und in so weit finden wir in der oben dargelegten Anwendung dieser Manipulation in Betreff des Bewußtseins als obersten Principes der Philosophie eine neue Bestätigung des Vorwurfes des Beherrschtseins vom logischen Formalismus, den wir gegen das Günther'sche System erhoben haben.

Wir sind nunmehr in den Stand gesetzt, die Natur und das Wesen des menschlichen (kreatürlichen) Denkens in seinen Grundzügen rein und vollständig zu erfassen. Als kreatürliche Thätigkeit hat das Denken seinem Wesen nach einen real-formalen Charakter. In so weit es die Thätigkeit eines real subsistirenden Seins ist und innerhalb realer Verhältnisse sich bewegt, geht es hervor und zurück auf Gott, als den Urgrund aller Realität, als der überwesentlichen (d. h. über allem, was wir innerhalb des endlichen Seins als Wesenheit begreifen) erhabene Einheit, nicht von Form und Inhalt, sondern des Formal- und Realprincipes, in deren Gegensatz endliches Sein sich offenbart. Das ist die geheimnißvolle, abgründliche Tiefe des Denkens, das Mysterium, welches der Kreatur in aller Ewigkeit Mysterium bleibt, die Glaubensseite, ohne welche alles Denken eine leere, nichtige Form ist, ohne welche der Begriff des

Denkens nicht einen Moment lang festgehalten werden kann; der Ruhepunkt des Denkens, den das den rechten Glauben verschmähende und deßhalb schwache und zu früh erlahmende Denken des Pantheismus schon in dem dunkeln Hintergrunde des Naturlebens im Organismus als der Einheit des nur als formelles gedachten Formalprincipes (Geist) und der Materie zu finden meint, welchen aber allein das Denken im reinen Offenbarungsglauben über den realen Gegensatz des Formal- und Realprincipes im kreatürlichen Sein hinaus in Gott, dem Schöpfer als dem Dreieinigen erfaßt. In so fern aber das Denken als in der Unterscheidung und dem Beziehen des Unterschiedenen vor sich gehend eine formale Thätigkeit ist, liegt in ihm potentia und implicite die ganze durch die Real-Verhältnisse bedingte begriffliche Entwicklung und die Möglichkeit, daß dieselbe als solche Form gewinne; die Möglichkeit, denn sie braucht, wie wir gesehen, nicht als solche hervorzutreten, um nicht geläugnet zu werden. Diese Möglichkeit ist nun vermöge der im jetzigen Zustand eingetretenen Verschiebung der Grundfaktoren im Menschen, (Uebergewicht der Physis im Einzelnen und damit Brechung des wahren Gesammtbewußtseins) in der Weise zur Wirklichkeit geworden, daß wie wir von der einen Seite rein geistiges, übersinnliches Sein nur durch Abstraktion von der sinnlichen Wirklichkeit und deßhalb als quasi unwirkliches (subjektiv-abstraktes) fassen, so von der andern Seite die Abstraktions- und Formalbegriffe quasi substanziiren, dem einen wie dem andern die mehr oder minder sublimirte Vorstellung als Substrat gebend. Wer sich durch diese Anomalie des empirischen Denkens nicht irre machen läßt, wer das geistige Sein im Gegensatze zum natürlichen nicht monistisch als eine bloße Form, sondern, warum sollen nicht auch wir das Wort an seiner Stelle gebrauchen, dualistisch als ein substanzielles Formalprincip und über den Gegensatz beider substanziellen Principe im endlichen Sein, Gott, nicht als das Absolute, sondern als den Absoluten, als die übernatürliche Einheit beider Principe, als das absolute Sein nie als das absolute Bewußtsein erfaßt, der hat an der Hand des Glaubens die Anomalie des empirischen Denkens überwunden und ist durch sie zur Antinomie durchgedrungen, in der er sich eben der Form des empirischen Denkens als einer Anomalie bewußt wird; er hat im durchgeführten Principe des Glaubens den Standpunkt des reinen Denkens wiedergewonnen. —

Daß Günther, indem er im wesentlichen Interesse seiner ganzen Auffassung darauf dringt, daß Gott nicht schlechtweg als Geist, den Begriff vom endlichen kreatürlichen Geiste hergenommen, sondern als über den Gegensatz von Geist und Natur stehend aufgefaßt werden müsse, zu demselben Resultate hätte gelangen müssen, wenn er nicht, in subjektiv logischer Konstruktion von der empirischen Thatsache ausgehend diesen Gegensatz unter den abstrakten Begriff des Bewußtseins gefaßt hätte, wird aus dem im vorigen §. Gesagten klar sein; weiter werden wir auf diesen Punkt hier nicht mehr einzugehen haben. —

Indem wir nun die Natur des menschlichen (kreatürlichen) Denkens in seinem formal-realen Charakter bestimmt haben, so haben wir damit von selbst die Grundlage der ganzen (theoretischen) Philosophie gewonnen. Es kann nemlich dem gemäß nur eine Wissenschaft der Form und eine Wissenschaft des Inhaltes des menschlichen Denkens geben; jenes ist die Logik, dieses die Metaphysik (Ontologie), welche letztere natürlich der Sache nach nicht als neben der Theologie, Pneumatologie, Physiologie und Anthropologie stehend, sondern nur als diese verschiedenen Gebiete des Seienden von der abstrakt logischen Seite behandelnd gedacht werden darf, sowie ja umgekehrt die Logik, die es ihrem Wesen nach nur mit der Form des menschlichen Denkens zu thun hat, nie vom Inhalte absehen kann. Beide stehen vielmehr ebenso wesentlich geschieden, wie wesentlich und innig mit einander verbunden, wie im menschlichen Denken Form und Inhalt wesentlich getrennt und verbunden sind, und im empirischen Denken beide als solche ihre selbstständige Existenz haben und nicht mit einander confundirt werden dürfen, wenn nicht alle Wahrheit des Denkens vernichtet werden soll.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem Zusammenhange und dieser Wechselbeziehung der beiden Fundamentalwissenschaften. Die Logik hat es ihrem Wesen nach nur mit der Form des Denkens zu thun, aber, weil die Form durch den Inhalt absolut bedingt und bestimmt ist, so kann sie nie ohne den wesentlichen Inhalt gedacht werden, und sowie der Versuch, rein vom Subjekte aus das Denken in seiner Wahrheit aufzubauen, nothwendig zu einer Substanziirung der Logik (vollständig bei Hegel) umschlagen mußte, so müssen sich auch umgekehrt die Principien des richtigen Denkens, wie die Logik sie aufstellt, aus dem (im Glauben positiv wiedergegebenen) Inhalt des reinen Denkens mit innerer Konsequenz herleiten lassen. Nun hat es

die (reine) Logik, — wenn wir von den Kategorien, von denen es ja ohne weiters klar ist, daß sie ein bloßes Spiel subjektiver Willkür sind, wenn sie nicht auf die reale Unterscheidung des Seienden zurückgehen, abgesehen, — zu thun mit den Grundgesetzen des Denkens und mit den Regeln, die in der Bildung des Begriffes des Urtheiles und des Schlusses für das Denken aus diesen Grundgesetzen hergeleitet werden. Die Grundgesetze des Denkens sind aber nur drei, oder genauer genommen nur zwei, indem das außer dem Gesetze der Identität (oder des Widerspruchs) und des zureichenden Grundes (Causalität) noch eine besondere Geltung für sich in Anspruch nehmende Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten im Grunde nur eine praktische Anwendung des Gesetzes der Identität oder des Widerspruchs ist.*) Fassen wir nun die beiden Grundgesetze des Denkens, das Gesetz der Identität und das Gesetz der Causalität näher in's Auge, so ergibt sich leicht, daß wir es in der Logik strikte als solcher nur mit dem ersten zu thun haben, daß die ganze (reine) Logik als Wissenschaft von der Form des menschlichen Denkens nur eine Exposition des Gesetzes der Identität ist. Drückt nemlich das Gesetz der Identität oder des Widerspruchs einfach nur die allem Denken als erste Bedingung zu Grunde liegende Thatsache aus, daß ein substantivischer Begriff, (jeder Begriff als solcher ist aber für das Denken und die Sprache substantivisch, gleichviel ob er in der Wirklichkeit ein eigens für sich bestehendes Sein ist oder nicht; Schönheit ist so gut ein Substantivum, wie irgend ein substanzielles, geistiges oder materielles Sein bezeichnender Begriff), daß also ein Begriff als solcher nicht auch als ein anderer gebraucht, (ein Substantivum als solches nicht mit einem andern durch die Copula verbunden werden kann), sondern nur die Summe der Merkmale, die in ihm liegt im Denken formal herausgehoben, eben deßhalb aber auch kein einem andern Begriffe angehörendes, also wesentlich verschiedenes Merkmal auf den erstern bezogen werden kann; so ist es klar, zunächst, daß in der Begriffsbildung im Denken und in der Sprache sich dieses Gesetz der Identität faktisch vollzieht oder vielmehr, daß das Gesetz der Identität nur der abstrakte Ausdruck dessen ist, was sich in der Begriffsbildung im Denken und in der Sprache vollzieht, und ferner,

*) Vrgl. Ulrici, System der Logik.

daß, da ja in jedem logischen Urtheil nichts anders geschieht, als die formale Exposition der in dem Begriffe (Subjekt) liegenden Merkmale, jeder Schluß aber wiederum nur die formale Subsumption eines Urtheiles unter das andere ist, daß also in der That, wie wir sagten, die ganze reine Logik nur eine formale Exposition des Gesetzes der Identität ist. Wollte nun die Logik dieses ihr Grundgesetz der Identität als das einzige Gesetz des Denkens ansetzen, d. h. wollte sie auch zwei wahre substantivische Begriffe vermöge der rein formal-logischen Form der Copula auf einander beziehen (gleichsetzen), so würde sie entweder allen wesenhaften Unterschied des Seins (und damit alles Sein, — Pantheismus=Nihilismus) aufgehoben oder ihr eigenes Grundgesetz der Identität vernichtet haben. Insofern also das Denken, um sich nicht zu vernichten, die Unterscheidung verschiedener Wesenheiten nicht aufgeben kann, muß es über das im rein formalen Gesetz der Identität ausgeprägte Verhältniß der Inhärenz hinaus das Verhältniß der Dependenz anerkennen, welches in der Sprache durch das verbum transitivum (causativum), in der Logik durch das Gesetz vom zureichenden Grunde seinen Ausdruck findet (ein wahres Substantivum kann mit dem andern nur durch ein verbum transitivum als Subjekt mit dem Objekt verbunden werden). Somit greift die Logik, um Logik bleiben zu können, durch das Gesetz der Causalität, in dem es sich nicht mehr blos um die Form, sondern um das reale Sein, Unterscheidung zweier Begriffe, Substanzen, als solcher, handelt, in die Metaphysik hinüber. Umgekehrt muß aber auch die Metaphysik, indem sie die allgemeinen Begriffe des Seins erhebt, sich der Logik nähern. Wollte aber auch sie bis zu einer Vermengung der Metaphysik mit der Logik fortschreiten, indem sie den obersten Begriff des Seins als einen nur logisch-formalen betrachtete, so würde auch sie ihrerseits sich selbst vernichtet haben und zum Nihilismus gekommen sein. Denn „wenn das Sein nicht mehr ist, was ist dann noch; wenn das, durch Theilnahme an dem alles andere allein Realität hat, nicht real ist, was bleibt dann übrig, als das reine Nichts," welches doch nicht einmal gedacht werden könnte, wenn nicht wenigstens etwas wäre, was es denkt, oder wenigstens sich einbildet, es zu denken. — Wenn wir oben als das Verhältniß zweier real unterschiedenen Substanzen ohne weiters das Verhältniß der Dependenz bezeichnet haben, so enthält das allerdings noch eine Ungenauigkeit, die wir noch berichtigen müssen, um aber eben dadurch auch die

ganze Sache zum vollständig klaren Abschluß zu bringen. Zunächst nemlich ergibt sich allerdings aus dem Gedanken zweier real verschiedener Substanzen nur das Verhältniß der Coordination. Dies aber führt nothwendig über sich hinaus zum Verhältniß der Dependenz; denn insoweit die beiden koordinirt Subsistirenden am Sein Theil haben, dieses Sein aber, durch Theilnahme an welchem sie sind, eben deßhalb als ein reales angesetzt werden muß, wenn sie nicht selbst als reale geläugnet werden sollen; dieses über beiden stehende dritte reale Sein aber nicht mit ihnen nach dem Verhältnisse der Inhärenz gedacht werden kann, ohne das Gesetz der Identität zu vernichten, so können sie zu ihm nur mehr im Verhältnisse der Dependenz gedacht werden, d. h. das dritt reale, über den beiden koordinirten Substanzen ist als die Ursache derselben nothwendig zu denken. Wir sehen hier zugleich, wie das Gesetz der Causalität nur der abstrakte Ausdruck für das Faktum der Kreation ist, sowie, daß das Verhältniß der Coordination in der Thatsache seinen Grund hat, daß in der Kreation ein Gegensatz, eine Vielheit endlicher, als solcher coordinirter Wesenheiten gesetzt ist. Und nun wird es nicht mehr schwer sein, die Grundgesetze des Denkens aus der im Glauben gegebenen Wahrheit herzuleiten. Im Mysterium der Trinität, als dem absoluten Urgrunde alles Seins und alles Denkens, liegen auch die Grundgesetze des Denkens zusammen verschlossen: das Gesetz der Identität, insofern jede Person die Wesenheit ist (der Vater ist Gott ꝛc.), das Gesetz der Causalität in dem Verhältnisse der Personen unter einander (Vater zeugt den Sohn ꝛc.), endlich das Verhältniß der Coordination, insofern die drei Personen in Beziehung auf den Begriff der göttlichen Wesenheit coordinirt sind. Natürlich aber dürfen wir nur in so weit die Denkgesetze auf Gott anwenden, als wir eben im empirischen Denken das absolut unerfaßbare Mysterium uns nahe legen; wir dürfen nicht Gott unter die Gesetze und die Form des kreatürlichen Denkens bringen, sondern müssen diese auf ihn als den absoluten Urgrund zurückführen, die nur in so weit als die empirische Form des Denkens der Möglichkeit nach gegeben sind, als Gott im absolut freien Akte der Kreation ein endliches Abbild seines unendlichens Lebens gewollt und verwirklicht hat. —

Wenn nun auch Günther in ähnlicher Weise eine Zurückführung der Grundgesetze des Denkens auf die wesentlichen Thatsachen des Bewußtseins vornimmt, (ohne sie jedoch bis in

die letzten Gründe durchzuführen) indem er nemlich Janusk. 324. das Gesetz der Identität auf seine Fassung von Begriff, das der Causalität auf seine Fassung von Idee, das Verhältniß der Coordination aber auf die Synthese von Begriff und Idee im Menschen zurückführt, so sehen wir, daß dabei alles eben auf diesen Gegensatz von Begriff und Idee im Sinne Günthers hinausläuft, und es führt uns also dieser Versuch auf die genauere Prüfung dieser Bestimmung hin, zu der wir ohnehin von dem gegebenen Verhältnisse der Logik und Metaphysik aus jetzt den Uebergang machen mußten. — Nach unserer Auffassung wird es sofort klar, daß sich Idee und Begriff zu einander verhalten, wie Metaphysik und Logik, wie Formal- und Real-Seite des Denkens; sie sind daher ebensowenig zu trennen, postuliren sich gegenseitig so nothwendig, wie diese beiden Seiten den Charakter des menschlichen (kreatürlichen) Denkens ausmachen. Alles nun kommt auch hier darauf an, genauer das Verhältniß zu bestimmen, in welchem das empirische Denken zu dem Normalzustande desselben steht und wie dies auf die genauere Bestimmung des Begriffes von Begriff und Idee einwirkt. Allerdings müssen wir festhalten, daß die Unterscheidung von Begriff und Idee ihren letzten Grund in dem Wesen des kreatürlichen Denkens als solchen hat, einmal insofern ohne subjektive Thätigkeit, also auch ohne irgend welche subjektive Zuthat kein Denken möglich ist. Sowie ich den sinnlichen Gegenstand nur durch das Bild erkenne, welches von mir, von innen aus auf die geschehene Erregung nach außen zurückgeworfen wird, so kann ich auch geistig nur erkennen von innen, von mir aus; und dieses subjektive Moment alles Erkennens kann ich mit Recht als das Formal-Begriffliche, im Gegensatze zu dem ihm zu Grunde liegenden oder gegenüberstehenden Realen, als dem ideellen bezeichnen. Insofern ferner der Mensch seinem Wesen nach die Vereinigung von Geist und Körper ist, wird zum Normalzustande des Denkens eben so wenig die totale Abstreifung des Vorstellungselementes gehören, als zum Normalzustande seines Seins eine totale Abstreifung des Körpers gehört. Also erst in dem Uebergewichte der Vorstellung, die als solche immer nur als eine subjektive, von der Sache abstrahirte Form ist, liegt die Anomalie im empirischen Denken. Hieraus ergibt sich ein zweifaches für die genauere Bestimmung der Idee und des Begriffes. Zunächst nach der Seite des Geistigen, der übersinnlichen Wirklichkeit hin. Insofern vermöge des jetzigen

Zustandes des durch Ueberherrschaft der Physis im Einzelnen gebrochenen Gesammtbewußtseins die (im oben näher erklärten Sinne) unmittelbare Erkenntniß (Anschauung) des Geistigen und Uebersinnlichen durch das Gebundensein des Denkens an die von der jetzigen sinnlichen Wirklichkeit abstrahirte Vorstellung dem Menschen verhüllt und versperrt ist, können wir unter Idee und Denken durch die Idee nichts anders verstehen, als die Gewißheit von der hinter dieser Vorstellung und ihr zu Grunde liegenden realen (übersinnlichen) Wirklichkeit. Das Begriffsmoment wird hier, wenn es nicht gradezu als symbolische Vorstellung auftritt, wesentlich zu nur abstrakter, negativer Bestimmung sich gestalten. An dieser Stelle nun tritt die Bedeutung des Selbstbewußtseins und des Sich-Erfassens im Ich, die Günther nur zu einseitig gefaßt hat, in ihrem ganzen Gewichte für die Philosophie hervor, insofern im selbstbewußten Ich am unmittelbarsten die Gewißheit eines über die Sinnlichkeit und der von ihr abstrahirten Begriffswelt hinausliegenden realen und substanziirenden Seins uns gegeben ist und — im empirischen Denken — nur hier gegeben sein kann, aber auch hier gegeben sein muß, wenn wir im Denken an der Wahrheit Theil haben sollen. Nur hier gegeben sein kann, denn jedes über die unmittelbare Gewißheit im Ich hinausliegende Erkennen einer übersinnlichen Realität, ja das Ich selbst, sobald es über die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins hinaus zum Objekte der Erkenntniß gemacht wird, ist im empirischen Denken an die von der Sinnlichkeit abstrahirte Vorstellung gebunden, (wenn ich Gott als das absolute Sein definire, so ist das absolut im Grunde eine rein negative Bestimmung, der Begriff Sein aber, wie am besten die Sprache nachweis't, eine abstrakte sinnliche Vorstellung, so wenig wir uns dessen im gewöhnlichen Denken auch mehr bewußt werden); aber auch hier gegeben sein muß, denn wäre in der That der Geist im Menscheu bis zu dem Grade von der Physis überherrscht, daß kein Sich-Erfassen im (aktuellen) Selbstbewußtsein zu Stande kommen könnte, befände sich mit andern Worten die Menschheit in ihrer Gesammtheit in einem solchen Zustande geistiger Impotenz, wie wir beim unmündigen Kinde oder beim Blödsinnigen ihn sehen, so würde freilich auch dann nicht die Realität der übersinnlichen Subsistenz — denn nicht diese Realität, sondern die Erkenntniß derselben, das Subjektivwerden derselben für das Individuum hängt von dem aktuellen Selbstbewußtsein desselben ab, — wohl aber

eben diese Erkenntniß unmöglich sein. Günther mag an dieser Stelle ein unparteiisches Urtheil fällen, ob wir von unserm Standpunkte aus die Bedeutung des Selbstbewußtseins für die Philosophie zu würdigen im Stande sind. Dieses unmittelbare Sich-Erfassen des Geistes im wollenden und denkenden Ich ist in der That der letzte Halt, die Zufluchtstätte im innersten Heiligthum, woran das Denken sich hält, wohin es sich rettet in jenen dunkeln Momenten, wo ihm alles übersinnliche Sein in seiner Realität entschwinden will, was ja möglich ist, weil es im empirischen Denken an die Vorstellung gebunden ist. Und wenn er diese Versuchung, diesen Kampf — der zugleich ein wesentlich und innerlichst sittlicher ist und ohne die in solchen Momenten nie fehlende Gnade nicht bestanden werden kann, — bestanden hat, dann dringt er mit einer übernatürlichen, d. h. mit einer über die empirische Form des Denkens hinaus in unmittelbarer Erfassung der Realität des Ueberſinnlichen und in reale Kommunikation mit demselben einführende Gewißheit in das scheinbar verlorne Gebiet siegreich wieder ein, mehr und mehr auch das Sinnliche durchdringend, von der individuellen Bornirtheit sich loslösend und in das wahre Gesammtbewußtsein wieder eingehend, wozu freilich auch das als Bedingung mit gehört, daß er weder die von solchem Streben unbedingt geforderte Ascese, noch selbst die Ruhepunkte, welche eben diese Ascese in der übernatürlichen Gewißheit bereitet, als das Ziel betrachte.

Diese unmittelbare Erfassung der Realität des Geistigen und Ueberſinnlichen hinter der abstrakten Vorstellung vom Selbstbewußtsein aus können wir jedoch nur zum Theil als deckend mit dem Begriffe der Idee ansehen, wie er sich in der Geschichte der Philosophie entwickelt hat; genau genommen ist dies nur ein uneigentlicher Gebrauch des Wortes, indem dieses unmittelbare Erfassen der übersinnlichen Realität vielmehr der über die empirische Form des Denkens hinausgehenden Glaubensseite des Bewußtseins angehört, also eigentlich immer eine subjektive That ist, während es sich bei der Bestimmung des Begriffes von Idee im Gegensatze von dem des Begriffes um eine objektive Bestimmung im Bereiche des empirischen Denkens selbst handelt. Um also diese richtig zu erfassen, müssen wir einmal natürlich auf die im empirischen Denken liegende Anomalie des Uebergewichtes der vom sinnlichen abstrahirten Vorstellung, sodann aber auf die Thatsache zurück-

gehen, daß, was mit jener Anomalie ja auf's innigste zusammenhängt, der Mensch selbst, im gebrochenen Zustande des Gesammtbewußtseins von Natur aus nur als ein Bruchtheil im Organismus des Naturlebens erscheint, sonach alles Emporstreben des empirischen Denkens zum wahren Bewußtsein nur als ein Kampf aus der Gebundenheit des Naturlebens sich gestalten kann. Wäre der Mensch nemlich in seinem wahren Stande, wo das Geistige das Physische in ihm überherrschte, und eben deßhalb das falsch individuelle, die subjektive Bornirtheit in dem wahren Gesammtbewußtsein verschlungen wäre, so würde er wie nach der einen Seite hin eine unmittelbare — genau genommen unmittelbarere, relativ unmittelbare, denn absolut unmittelbar kann die Erkenntniß der Kreatur nie sein — Erkenntniß des Uebersinnlichen, des wahrhaft Individuellen (Geist, Gott) haben, so nach der andern Seite, nach der Natur hin das Individuum, welches ja nicht ein selbstständig Subsistirendes, sondern nur eine zeit-räumliche Darstellung der zu Grunde liegenden Gattung, Begriff, Allgemeines ist, von vorn herein nur durch das Allgemeine, den Begriff erkennen. Daß die Naturwissenschaft, indem sie es als ihre Aufgabe erkannt, das Einzelne unter den Begriff, die einzelne Erscheinung unter das Gesetz zu bringen, am Ende, wenn's möglich ist, die ganze Erscheinung des Naturlebens in einen innern Zusammenhang, als Ausdruck eines Gedankens zu fassen, das a posteriori von der Empirie aus erstrebt, was der wahren Idee nach dem Menschen a priori gegeben war, mag hier nur vorläufig angedeutet werden, um den ausgesprochenen Gedanken zu erläutern. Was die eigentliche Durchführung der Sache betrifft, so müssen wir auch hier noch auf einen spätern §. verweisen; es handelt sich hier nur noch um das allgemeine Resultat für's Denken, und zu diesem Zwecke genügt es, nur noch einmal darauf hinzuweisen, daß das Allgemeine durchaus als ein reales vorläufig im Sinne des durch die Scholastik verbesserten Platonismus, nur als Gedanke in Gott gefaßt werden kann. Insofern nun nemlich der Mensch empirisch als Individuum unter dem Uebergewichte der Physis, als ein physischer Organismus mit latentem Bewußtsein in die Erscheinung tritt, kann er das allem individuellen im Naturleben zu Grunde liegende Allgemeine (den Begriff, Idee, als Gedanke in Gott) nur gewinnen durch oder wenigstens nicht ohne die Abstraktion von dem Individuellen, obwohl er, wie wir schon früher gesehn, wenn er sich recht besinnt,

sich sagen muß, daß er nur gewinnt, insofern es im Gesammtbewußtsein, in der Sprache vorhanden ist; kein Mensch würde, wenn er von Anfang an geistig absolut sich selbst überlassen wäre, dazu kommen, von den einzelnen Bäumen, die er sieht, den Begriff Baum zu abstrahiren; ja er würde gar nicht einmal einen Baum sehen, d. h. er würde die sinnliche Wahrnehmung nicht unter den Begriff fassen können, wenn er nicht aus dem Gesammtbewußtsein, aus der Sprache a priori ihn hätte. Richtiger also werden wir allerdings sagen, daß er nicht durch, sondern ohne die Abstraktion vom Individuellen, die als solche eine subjektive Thätigkeit ist, das Allgemeine gewinnt. Doch dem sei, wie ihm wolle, hier kommt es nur darauf an, daß der Mensch faktisch das Allgemeine, den Begriff aus dem Individuellen nur als Abstraktion, vermittelst subjektiver Thätigkeit gewinnt, (daher auch die Möglichkeit einer subjektiv willkürlichen Bestimmung der Begriffe je nach dem Grade der Abstraktion, wovon wir oben ein Beispiel an der Güntherschen Bestimmung des Begriffes vom Selbstbewußtsein gesehn haben; zunächst muß hier die Sprache normgebend sein). Eine natürliche Folge dieser Thatsache des empirischen Denkens ist es nun, daß dieser nur als subjektive Abstraktion gewonnenen Allgemeinheit gegenüber dem Menschen die Welt des Sinnlich-individuellen unwillkürlich als das Wirkliche erscheint. Sinnlich-Individuelles und Wirklichkeit und Allgemeines und Unwirklichkeit, (Subjektives, Abstraktes) erscheint dem nicht rektifizirten empirischen Denken als identisch und wenn wir nun bedenken, daß diese zunächst der Naturseite gegenüber sich ergebende Anomalie oder Unordnung des empirischen Denkens gemäß der allgemeinen Beschaffenheit desselben auf das ganze Gebiet des Denkens sich erstreckt, daß also alle übersinnliche Realität der concreten Sinnenwelt gegenüber nur als subjektive Abstraktion erscheint, so sind wir im Stande, die unermeßliche Bedeutung der Rektifikation des empirischen Denkens zu würdigen, die an der Hand des Glaubens in der wahren Philosophie vor sich gehen soll. Wenn „der gesunde Menschenverstand" über die Frage der Metaphysik nach der Realität des Einzelnen, z. B. dieses vor mir stehenden Baumes, nur mit einem selbstzufriedenen Lächeln glaubt antworten zu dürfen, so werden wir ihm das nicht verargen, insofern ihm ein fester Glaube beiwohnt an den, in dem alles Endliche nur seine Realität hat. Wenn aber der Proceß des Denkens konsequent durchgemacht wird, so hängt alle wahre Erkenntniß von

der Gewißheit ab, daß wir, indem wir den Boden der sinnlichen Wirklichkeit in subjektiver Abstraktion verlassen, in demselben Maaße in eine höhere Wirklichkeit eingehen, ohne die selbst jene nicht in ihrer Realität festgehalten werden kann; das ist die allgemeine Bedeutung des Gegensatzes von Begriff und Idee im menschlichen Denken, wonach sich, wie wir sehen, am tiefsten und von der Wurzel aus die wahre und die falsche Philosophie scheiden muß, wie denn auch der ganze Kampf in der Entwicklung der Philosophie in seinem innersten Grunde um diesen Punkt sich dreht. Sehen wir uns nun von dem im Glauben gewonnenen und konsequent festgehaltenen Standpunkte aus im Stande, uns vollständig klar zu werden über diese Grundfrage der Philosophie, so werden wir darin auch den Maaßstab zur richtigen Würdigung der Güntherschen Auffassung von Begriff und Idee, in der am allereigentlichsten das Wesen seiner Philosophie heraustritt, besitzen. Nach Günther sind, wie wir gesehn, Idee und Begriff nicht die beiden nothwendigen im empirischen Bewußtsein als Gegensatz von subjektiver Abstraktion und höherer Wirklichkeit sich ausgestaltenden Seiten des seiner Natur nach real-formalen einen menschlichen Denkens, sondern es sind vielmehr nach ihm die beiden real-geschiedenen Seiten des endlichen Seins oder vielmehr Bewußtseins, so daß wie die Idee als Grunddenken dem Geiste, der Begriff als Subsumption des Einzelnen unter das Allgemeine der Natur angehört, im menschlichen Bewußtsein aber beide in formale Synthese getreten sind. Daß diese durchaus neue und eigenthümliche Fassung, die, indem sie als absoluter Maaßstab der Beurtheilung an alle anderen Leistungen der Philosophie gelegt wird, sowohl der antiken, als der kirchlichen Philosophie schreiendes Unrecht thut, in sich durchaus unklar und unhaltbar ist, brauchen wir nach allem früher Gesagten wohl kaum noch besonders zu beweisen. Was die formale Bestimmung der Idee als Grunddenken, Sich-Erfassen des Seins im Selbstbewußtsein angeht, so liegt darin offenbar in so weit etwas wahres, als es sich um die reale Subsistenz einer übersinnlichen Wirklichkeit handelt. Aber einmal ist die Beschränkung auf das Selbstbewußtsein Willkür und zweitens liegt dabei eine Verwechselung des unmittelbaren, subjektiven Erfassens der übersinnlichen Wirklichkeit mit der im objektiven Denken begründeten Gewißheit derselben zu Grunde, und eben wegen dieser Verwechselung, die mit der eben berührten willkürlichen Beschränkung genau zusammenhängt, mußte

Günther das objektive Denken, in so fern es in der Form des Begriffes erscheint, als eine von der Idee ganz abgetrennte, selbstständig in der Natur sich vollziehende Thätigkeit fassen.

Was nun zweitens diesen in der Natur substanziirten, in der Differenzirung, Individualisirung und Organisirung der Natursubstanz sich vollziehenden Proceß des begrifflichen Denkens angeht, so kann hier für's erste der Hinweis auf das oben über das Bewußtsein der Natur Gesagte genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß wir für diesen Denkproceß in der Natur kein denkendes Subjekt aufzufinden im Stande sind, indem dasselbe weder durch die ureine Natursubstanz, die ohnedies nach Günther in der Differenzirung verloren geht, noch in den Gliedern der Gegensätze als solchen, noch in den daraus hervorgehenden Individuen gelegen sein kann. Für den letzten Fall, wo man nach Günther in Uebereinstimmung mit der vulgären Ansicht an die Thiere zu denken hätte, bemerke ich hier nur, einmal daß eine solche Beschränkung auf die Thiere als Träger des Naturdenkens eine reine Willkür ist, indem man schwerlich a l l e n thierischen Individuen, (z. B. den Zoophiten ꝛc.) eine Denkthätigkeit beizulegen geneigt sein wird, und anderseits mit demselben Rechte den Pflanzen, den sich bildenden Crystallen, dem großen geordneten Ganzen eine solche beilegen müßte. Haben wir aber kein Subjekt des Denkprocesses in der Natur, so hätten wir also auch hier ein Denken ohne Denkendes? Hätten in der That hier ein Stück Hegelscher, substanziirter Logik, so recht in Fleisch und Bein? In der That kann man ja, wie auch Günther irgendwo ganz richtig bemerkt, das Wesen des Pantheismus in der Verwechselung der Natur mit der Totalität des Seins setzen, und Günther hätte sich die Sache nur etwas zu leicht gemacht, indem er das Resultat der subjektiven Philosophie so fix und fertig als Naturbewußtsein hinübergenommen und so im Menschen der Idee, die offenbar aus dem katholischen Glauben stammt, in der formalen Synthese als Eheweib zugeführt! Das ist und bleibt aber immer ein gefährliches Experiment und um gleich zu dieser formalen Synthese der beiden Denkarten, des Idee-Denkens und des Begriff-Denkens, von deren logischem und unlogischem Charakter wir schon gesprochen, überzugehen, so ist es in der That eine Nemesis, daß grade Günther, der beständig gegen die frühere Philosophie den Vorwurf des Beherrschtseins von dem logischen Begriffe erhebt, eben diesen logischen Begriff als eine reale Macht hinstellt, der nicht allein stark genug ist,

den Mikrokosmus auszubauen, sondern der selbst im Menschen als Mikrokosmus sein unheimliches Wesen treibt, und genau besehn selbst die Idee nach seiner Pfeife tanzen läßt, so daß in der That mit dem Begriffe der Idee ein Weib scheint in's Haus geführt zu sein, das wie manches böse Weib als masculinum das Regiment führt, was dann allerdings nur Unordnung absetzen kann; wenigstens möchten sich die Sprünge der Idee sehr übel anlassen, die sie nicht nach der Pfeife der Logik thäte.

Wie Günther zu der eigenthümlichen Fassung des Unterschieds von Idee und Begriff gekommen sei, erklärt sich uns leicht. Gegenüber der in Substanziirung des abstrakten Begriffes und der formalen Logik sich vollziehenden rein subjektiven Philosophie war es ein an und für sich richtiger und in der natürlichen Entwicklung liegender Griff, das ganze Gewicht des Denkens auf die Persönlichkeit und das Selbstbewußtsein zu legen; alles weitere erklärt sich dann aus dem Streben, von da aus, ohne die Anomalie weder im empirischen Denken noch im empirischen Sein (im Menschen und im Universum) überwunden zu haben, subjektiv die Philosophie zu konstruiren, was wir als den Grundfehler der Güntherschen Philosophie erkannt haben. —

Es würde sich jetzt als weitere Aufgabe ergeben, genauer auf die Lehre von den Kategorien einzugehen, die den Uebergang von den allgemeinen Principien und Regeln des Denkens zur Anwendung auf das Einzelne vermittelt und die ihre endliche vollständige Erledigung nur von dem im Glauben gewonnenen Standpunkt des reinen Denkens finden kann. Da wir es jedoch hier nur mit einer Kritik zu thun haben, so wollen wir, ehe wir zu der zweiten Hauptaufgabe dieses §., den Organismus des Denkens in der Sprache nachzuweisen, übergehen, nur noch diejenigen metaphysischen Grundbegriffe in der Kürze besprechen, deren Besprechung uns durch unsere Aufgabe unerläßlich nothwendig gemacht wird, nemlich die Begriffe von Raum, Zeit und Negation. — Was zunächst die Begriffe von Raum und Zeit angeht, so ist, wenn wir das oben herausgestellte Wesen des Formalen und der Formalbegriffe berücksichtigen, für's erste so viel klar, daß sie Formalbegriffe in dem oben herausgestellten Sinne des Wortes sind. Raum und Zeit sind nicht neue Subsistenzen, Dinge, die Gott neben den andern realen Susistenzen geschaffen hat, sondern Begriffe, die sich für das Denken mit und aus dem Begriffe der Kreation als realer

Wesensunterscheidung nothwendig ergeben. Hierüber brauchen wir uns in keine weitere Erörterung mehr einzulassen und es würde in der That unerklärlich sein, wie nach dem, was schon der h. Augustinus über diesen Punkt so klar gesagt hat, noch je wieder in der Philosophie über denselben die Frage sein konnte, wenn nicht die nicht überwundene empirische Form des Denkens, welche den Begriff an die Vorstellung bindet, beständig das auf dem Standpunkte des Kreationsbegriffes so klar erhobene Resultat des Denkens wieder alterirt hätte. Kant hat, indem er Raum und Zeit zü rein subjektiven Vorstellungen machte, die durch das denkende Subjekt erst in die Dinge hineingetragen werden, im Grunde nichts gethan, als diese Anomalie des empirischen Denkens principiell zu beglaubigen und zü systematisiren. Ebenso können wir es ohne weitere Erörterung als allgemein anerkannte Thatsache hinstellen, daß wir in diesen beiden innigst mit einander verbundenen Begriffen die beiden Grundformalbegriffe, und in so weit eben in der Unterscheidung des Formalen und Realen, wie wir gesehn, die Signatur des Endlichen liegt, die beiden den Charakter des Endlichen als solchen vor allen ausprägenden Begriffe besitzen; und da wir ferner in der Kreation faktisch die Unterscheidung von Geist und Natur finden, so werden wir von selbst auf den Gedanken geleitet, daß diese beiden Grundformalbegriffe mit dieser Urunterscheidung in der Kreatur zusammenhängen. Wir würden auf solche Weise dahingeleitet, die beiden Begriffe a priori aus dem Begriffe der Kreation zu entwickeln. Doch hoffe ich klarer zu werden, wenn wir analytisch zu Werke gehen und von den Begriffen, wie sie empirisch im Bewußtsein vorliegen, ausgehen. Da ist nun so viel zunächst unbestritten klar, daß zum Begriffe des Raumes mindestens zwei nebeneinander gehören, sei es, daß ich diese zwei als zwei Ganze, oder als Theile eines Ganzen verbunden denke; das absolut als untheilbares Eins Gedachte, der mathematische Punkt, ist nicht mehr im Raume, er ist ja nur die Grenze der Linie, diese erst die Grenze der Fläche, diese erst die Grenze (Bedingung) des (mathematischen) Körpers, der mit dem empirischen Begriffe des Raumes zusammenfällt. Indem ich zwei oder mehrere neben einander denke, bekomme ich den Begriff des sie gemeinsam Umfassenden (genau genommen, ich kann zwei nur denken neben einander vermöge des Begriffes des sie gemeinsam Umfassenden) und indem ich diesen Begriff an die Vorstellung binde, den empirischen Begriff des Raumes;

zugleich den der Ausdehnung, in so weit der an sich leer gedachte Raum materiell erfüllt gedacht wird. — Ebenso steht in Betreff des Begriffes der Zeit empirisch zunächst so viel fest, daß ich um ihn zu denken, nicht zwei real-subsistirende neben einander, sondern nur **Eins**, was sich formal verändert, nöthig habe. Denke ich mir z. B. einen einfachen Körper, der nun roth, dann weiß, darauf blau ist, so kann ich mir aus diesen verschiedenen Zuständen derselben Substanz den Begriff der Zeit, als das Nacheinander bilden; und ich bin mir dabei vollständig bewußt, daß ich hier nicht jedesmal ein anderes Sein, sondern ein und dasselbe in einem andern Zustande, also nur formal anders denke. — Gehen wir nun auf diese, im empirischen Denken klar vorliegende Unterscheidung der Begriffe von Raum und Zeit schärfer ein, so stoßen wir darin auf eine Anomalie des Denkens, die ihre Lösung finden muß. So klar nemlich wie es mir im Bewußtsein ist, daß ich zum Begriffe des Raumes als des Nebeneinander mindestens zweier real unterschiedener, zweier Substanzen, zum Begriffe der Zeit aber als des Nacheinander nur einer Substanz in formal verschiedenen Zuständen bedarf, so gewiß ist es, daß ich im empirischen Denken doch das eine ohne das andere nicht festhalten kann. Um mir eine Substanz in formal verschiedenen Zuständen zu denken, kann ich sie nicht mehr als einen mathematischen Punkt, ich muß sie als einen Körper, also als ausgedehnt, in Theilen nebeneinander denken; umgekehrt, wenn ich das formale Nacheinander der Zustände an einer Substanz denke, so denke ich unwillkürlich eben so oft die Substanz als solche von neuem, ich denke also eben so viele Substanzen nebeneinander, als ich formal verschiedene Zustände derselben Substanz gedacht habe. Es würde also diese Anomalie überwunden sein, sobald ich eine Substanz in verschiedenen formalen Momenten ihres Seins denken müßte, ohne sie deßhalb eben so oft als Substanz gewissermaßen nebeneinander denken zu dürfen. So aber müssen wir uns, wie schon gesehn, den kreatürlichen Geist denken als Selbstbewußtsein, als Substanz, zu der nicht etwa a post erst das Denken und das Selbstbewußtsein hinzukommt, sondern welche eben nur als im dreieinigen hier formalen Akte des Selbstbewußtseins formirte Substanz bestimmt werden kann, gegenüber der Natur, welche ihrem Grundwesen nach nur als Substanz schlechtweg gedacht wird. Bringe ich diesen Begriff des im dreieinigen Akte des Selbstbewußtseins formirten geistigen Seins unter jenes empirische

Gesetz des Denkens, wo ich die einzelnen Momente nach einander weil nebeneinander denke, so ist das eben nur jener Anomalie gemäß, wonach ich jeden Begriff als solchen substanziire, indem ich ihn an die Vorstellung binde, eine Anomalie, die eben im wahren Begriffe des Geistigen begrifflich wenigstens überwunden ist. Indem ich in solcher Weise auf analytischem Wege zu dem in der Kreation gesetzten Gegensatze von Geist und Natur, als dem letzten Erklärungsgrunde für die Begriffe von Raum und Zeit hingeführt bin, kann ich nunmehr synthetisch zu Werke gehen und aus dem im Begriffe der Kreation Gegebenen den wahren Begriff von Raum und Zeit als der Urformalbegriffe herleiten, um von da aus dann weiter die Rektifikation der Anomalie des empirischen Denkens in dieser Beziehung vorzunehmen. Mit dem Gegensatze des Seins schlechtweg (Natursubstanz) und des im Bewußtsein formirten Seins (Geist) sind in der Kreation die reinen Begriffe von Raum und Zeit als die Urformalbegriffe, als implicite mitenthalten gegeben, insofern der Geist einmal in der Natur ein von ihm verschiedenes aber mit ihm (im Ganzen der Kreation) verbundenes anderes Sein, und damit die Grenze und Schranke Seiner, zweitens aber in sich selbst, in seinem Bewußtsein und Denken den Begriff der in den Momenten desselben sich vollziehenden formalen Lebensbewegung findet. Zur nothdürftigsten Erläuterung bei diesem Punkte nur folgende Bemerkungen. Die Begriffe von Raum und Zeit sind natürlich, in so weit sie eben Begriffe, d. h. subjektiv sind, nur für den bewußten Geist da; zweitens sie sind für den Menschen und menschliches Bewußtsein in so fern in anderer Weise da, als für den reinen Geist, als der Mensch das andere Sein, die Natur, nicht schlechtweg als ein anderes, sondern zunächst als mit ihm in seinem Leibe lebendig verbunden erkennt; drittens innerhalb der beiden Seiten des kreatürlichen Seins findet ein, wie wir hier nur andeuten, im Wesen der Kreation begründeter Austausch der beiden Grundformalbegriffe statt, der jedoch die gegebene Erklärung mit nichten alteriren kann, sondern erst in ihr selbst seine Erklärung findet; in so fern nemlich das Geisterreich in einer Vielheit von einzelnen Individuen existirt und daher der Begriff eines, wenn man so sagen darf, geistigen Nebeneinander entsteht, und anderseits, indem die Natursubstanz in ihre Formirung, Entwicklung, Organisirung eingeht, der Begriff der formalen Veränderung auf sie übertragen wird. Gehen wir nun, um den Faden der Entwicklung nicht

zu verlieren, auf den Grundbegriff zurück, so erkennen wir leicht, wie nun im empirischen Zustande des Seins und des Denkens, wonach einmal die im reinen Denken nur implicite enthaltenen Formalbegriffe als solche heraustreten und dann, indem sie dieses thun, nach der Grundanomalie des empirischen Denkens, wonach jeder Begriff vermöge der Vorstellung substanziirt wird, sofort auch an die Vorstellung geknüpft werden, die reinen Begriffe von Raum und Zeit als das reale Neben- und Nacheinander der Dinge, (welches Nacheinander, wie wir gesehn, selbst nur gedacht wird vermöge des Nebeneinander, d. h. vermöge der Uebertragung der blos formalen Momente in die Welt der Vorstellung) und indem ich nun den im Nebeneinander der Dinge liegenden Begriff des sie gemeinsam Umfassenden wiederum an die Vorstellung binde, die Vorstellung von Raum, als des Leeren, Umfassenden, Begrenzenden ergibt; wobei sich noch die in der Deduktion tief begründete empirische Thatsache ergibt, daß ich nicht in gleicher Weise eine Vorstellung von der Zeit mir bilden kann, wie ich es von Raum thue; höchstens kann ich sie als eine Linie mir vorstellen; sonst kann ich sie mir nur vorstellig machen, indem ich mir eine Substanz in der Entwicklung, Lebensthätigkeit vorstelle; sie ist ja eben das formale Moment. Indem nun in dritter Instanz der Begriff des Unendlichen, des an sich nicht unter die Kategorie von Raum und Zeit fallenden, in diese empirischen Begriffe oder Vorstellungen von Raum und Zeit im empirischen Denken übertragen werden, so bilden sich die Unbegriffe der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes, Begriffe, in denen der Kulminationspunkt der Anomalie des empirischen Denkens liegt, deren Auflösung wir auch wohl mit Recht als den größten Triumph des reinen im Glauben vor sich gehenden Denkens betrachten dürfen. Lösen wir nemlich zunächst die Anomalie des empirischen Denkens auf, wonach die Formalbegriffe von Zeit und Raum als solche und eben deßhalb als Vorstellung im Denken heraustreten, so gelangen wir zu dem Zustande des Denkens, wo sie nur implicite in demselben vorhanden sind; hierauf beruht der Unterschied des empirischen und des reinen Begriffes von Raum und Zeit; dieser bleibt, wenn auch der anomale Zustand des kreatürlichen Seins aufgehoben ist, da er eben im Begriffe der Kreatur selbst begründet ist. Einen Anhalt hat dieser Begriff von Raum und Zeit als der nur implicite vorhandenen Formalbegriffe auch im empirischen Denken, in so weit und in dem Grade, als eben

das empirische Denken seine anomale Form überwindet. Wir haben schon oben bemerkt, daß im Bewußtsein der reinen den Menschen ganz erfüllenden Thätigkeit die Zeit uns als solche entschwindet; wir zählen die Stunden nur, wenn wir Langweile haben, und die ganze irdische Zeitrechnung könnten wir mit Recht als einen solchen Akt des Zählens entspringend aus der Langweile, die aus dem im aktuellen Bewußtsein verloren gegangenen wahren Sein entsteht, betrachten, wohl gemerkt, aber nur im aktuellen Bewußtsein verloren gegangene; denn wenn es überhaupt für uns nicht mehr vorhanden wäre, so würden wir auch des Begriffes der Zeit nicht mehr fähig sein. Die Gegenwart begrifflich genommen, ist ja nur der Scheidepunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft, als solcher also gar nicht real, und nur zu erfassen, in so weit wir hinter diesem absolut in jedem Momente hinschwindenden Sein in dem wahren, ewigen Sein mit unserm Bewußtsein uns befinden. Anderseits ist in jedem Akte des Denkens als solchen die Vorstellung und der empirische Begriff des Raumes faktisch a priori überwunden, indem einerseits bei (relativ) gesundem Zustande des Leibes und der Seele, das Bewußtsein meiner Leiblichkeit als solcher, im Gegensatze zum Geiste mir entschwindet und ich anderseits das sinnliche Universum zu einem mathematischen Punkt zusammendränge, was allein schon darin geschehen ist, wenn ich eben die Totalität des körperlichen Seins unter einen Begriff (als Universum, Natur, materielles Sein) zusammenfasse. Sowie ich das Denken als eine Lebensthätigkeit innerhalb der Natur fasse, habe ich schon den Begriff des Denkens verloren, und es mit der Kombination von Vorstellungen verwechselt; anderseits aber ebenso das wahrhaft Absolute und Unendliche, indem ich dann den Begriff oder vielmehr Unbegriff des unendlichen Raumes der negativen, (schlechten) Unendlichkeit ihm substituiren muß, da zwei Unendliche in Wahrheit nicht neben einander stehen können. Gehen wir endlich über den kreatürlichen Gegensatz hinaus zu dem Absoluten selbst, so ist offenbar, daß, wenn erst mit dem kreatürlichen Gegensatze des Seins schlechtweg und des im Bewußtsein formirten Seins die Unterscheidung von Raum und Zeit eintritt, in Gott diese Formalbegriffe keine Statt haben, auf ihn nicht angewendet werden dürfen. In Gott als dem Dreieinigen, in dem in jeder Person, in jedem Momente seines Bewußtseins und seiner Lebensbewegung die Wesenheit ganz ist, kann weder ein Gegensatz der Personen zu der einen Wesen-

heit (da ja jede Person sich als die Wesenheit weiß), noch die Momente der Bewegung als nur formale gedacht werden. So gewinnen wir in Gott allein den wahren Begriff der Unendlichkeit, während sich uns jene „schlechte" Unendlichkeit eben nur als abstrakter, subjektiver Begriff in einseitiger Konsequenz der Anomalie des empirischen Denkens ergibt. — Günther ist über die Theorie von Raum uud Zeit nie mit sich vollständig in's Klare gekommen und schwerlich hat er sich mit der Fassung, bei der er sich später beruhigt, selbst ein wahres Genüge gethan; wenigstens scheint ihm im Anfange, als er (in der der Kreationstheorie beigegebenen Zulage) diese Theorie als eine noch ungelösete Preisaufgabe bezeichnete, noch eine ganz andere Lösung vor Augen geschwebt zu haben. Daß Zeit und Raum Formalbegriffe sind, steht auch ihm fest, aber indem er das Wesen des Formalen als erst aus der Unterscheidung in der Kreation entspringend nicht erkennt, begeht er zunächst den Fehler, daß er Zeit und Raum nicht eben aus dem Grundgegensatz in der Kreatur als solcher herleitet, sondern sie als die Form jedes kreatürlichen Seins in seiner Selbstoffenbarung erklärt (Vorsch. I. p. 140). Daraus entspringt, indem ja nach Günther die Selbstoffenbarung nicht blos die Form des kreatürlichen, sondern alles Seins, auch des Absoluten ist, der weitere Irrthum, daß Zeit und Raum, im offenbaren Widerspruche mit jener ersten Bestimmung, sofern der Nachdruck bei derselben noch auf das „kreatürlich" zu legen ist, auch als Form des absoluten Seins, Gottes, gefaßt werden, und so, indem zugleich der blos empirische Begriff der Zeit als das Nacheinander und des Raumes als das Nebeneinander der Dinge nicht überwunden wird, der Begriff eines ewigen, absoluten Nach- und Nebeneinander einer absoluten Zeiträumlichkeit, (Just. Mil. 57. Eur. und Herakl. p. 513. Vorschule II. 408. Lyd. 50. p. 29) worin wir eben nichts anders erblicken können, als daß die Anomalie des empirischen Denkens so recht eigentlich zum Principe erhoben wird. Damit ist dann der Begriff eines absoluten Werdens in Gott gesetzt und das Thor zu vielen andern Irrthümern geöffnet, wie wir weiter unten im speziellen Theil genauer sehen werden. —

Ehe ich in der Entwicklung fortfahre, möge hier die Bemerkung eine Stelle finden, daß wenn ich als den Grundfehler der Güntherschen Spekulation die Nichtüberwindung der empirischen Form des Denkens in der Konstruktion der absoluten

Wahrheit geltend mache, ich doch keineswegs verkenne, daß Günther auch hierin mit sich selbst im Widerspruch und im Unklaren ist. Theoretisch hat Günther die Nothwendigkeit, das empirische Denken in Anwendung auf die absolute Wahrheit zu modifiziren, zu verschiedenen Malen anerkannt, so ausdrücklich Vorschule I. p. 117, so in Anerkennung des scholastischen Satzes von der Nichtanwendbarkeit der Denkoperationen auf Gott, Thom. a Scupl, p. 137, so Vorschule II. p. 83, wo an Augustinus getadelt wird, daß er das Nichts als Realität gefaßt habe. — Aber in Wirklichkeit hat er nur hier und da einen schwachen Ansatz genommen, diese Regel durchzuführen; wir streiten ja mit Günther überhaupt im Grunde nicht über die Principien, sondern um die konsequente und richtige Anwendung und Durchführung der Principien. Am folgenreichsten tritt nun aber diese mangelhafte Durchführung der aufgestellten Grundregel der wahren Philosophie in dem letzten der Begriffe hervor, den wir hier noch zu behandeln haben, in dem Begriffe der Negation nemlich. Wenn ich mir vor Augen stelle, welche Schwierigkeit der Begriff der Verneinung und des Nichts, diese crux philosophorum, dem Denken im Laufe der Jahrtausende schon gemacht hat, und dann dagegen, wie so unendlich leicht diese Schwierigkeiten für das Denken, welches entschieden im Glauben wurzelt, sich heben, so möchte ich in der That fast das Zutrauen zur Richtigkeit meines Denkens verlieren, wenn nicht der gesunde Menschenverstand, hier einmal im guten Sinne genommen, einem sagte, daß die Sache doch ihre Richtigkeit haben müsse, da doch dem Menschen von Rechts wegen, wenn anders das Nichts wirklich Nichts ist, nichts weniger geniren sollte, als eben das Nichts. — Alle Schwierigkeit nemlich muß auch hier sofort verschwinden, wenn man sich klar geworden ist einmal über das Wesen des Formalen, sowie darüber, daß die Negation eben nur der Formalbegriff par excellence ist, und dann über die oben berührte Anomalie des empirischen Denkens, wonach jeder Begriff als solcher als Substantiv gedacht, substanziirt wird. Ist nemlich alles Denken seinem Wesen nach Unterscheiden (und Beziehen des Unterschiedenen), so liegt in allem Denken implicite als Grundformalbegriff die Negation; denn unterscheiden kann ich nur, indem ich das eine als nicht das andere denke. Wird nun ferner dieser Grundformalbegriff, indem er im empirischen Denken als solcher heraustritt, eben damit der Anomalie gemäß substanziirt, als Substantivum gedacht, so entsteht der Begriff

des Nichts, jener Begriff, der so recht eigentlich das Gepräge der Anomalie im empirischen Denken an der Stirn trägt, indem er in seiner Form (als Substantivum, also als ein Subsistirendes), sich im absoluten Widerspruche zu seinem Inhalte (die reine Negation) setzt und ebendeßhalb mit innerer Nothwendigkeit die crux all und jeden Denkens werden muß, welches, indem es die absolute Wahrheit erfassen will, die empirische Form des Denkens nicht abstreift. Auch Günther, indem er den Begriff des Schaffens aus Nichts als einen solchen, der blos dem heidnischen Begriffe der ewigen Materie gegenüber seine Bedeutung und seine Rechtfertigung habe, erkannte, war auf dem ganz richtigen Wege, die falsche Stellung der Negation im empirischen Denken zu überwinden; statt ihn aber konsequent durchzuführen, sehen wir ihn, indem er überhaupt den ganzen Prozeß des formalen Denkens in Gott überträgt, auch die Negation in Gott übertragen und zwar so, daß das reine Nichts in Gott selbst erfunden wird, ja gewissermaaßen als das andere Princip in Gott erfunden wird. Doch hier sind wir an dem Punkte, wo wir im speziellen Theile wieder anknüpfen müssen. Uns mag hier noch die Bemerkung erlaubt sein, daß auch wir es gar wohl wissen, daß die Bedeutung des Nichts nicht eben so leicht im Denken klar sich erfassen und festhalten, als hinterher sich aussprechen läßt, daß wir gar wohl die Momente zu würdigen wissen, wo der, welcher von der noch nicht zu ihrem wahren Ziele gekommenen Macht des Denkens ergriffen ist, am Rande des Abgrundes steht, und sein Auge hinstarrt in die unermeßliche Oede des Nichts, jeden Augenblick in Versuchung, sich hinabzustürzen, und er stürzt, freilich nicht in's Nichts, sondern jämmerlich zerschmettert in's Felsengeklüft, wenn er nicht der Stimme des Freundes von oben hört, die ihn ruft, während sein Arm ihn ergreift, und mit einem kleinen Ruck seitwärts ihm die Fülle des Lebens schauen läßt, der er den Rücken gewandt hatte, und nun indem er sich sammelt, wird er inne, daß er nun erst erwacht ist, und daß es nur ein Traumbild war, was ihm als die unendliche Oede des Nichts vor Augen stand!

Daß wir in der Sprache, als dem jeden individuellen Bewußtsein vorausliegenden und also von ihm unabhängigen in den gebrochenen Zustand der Menschheit hineinleuchtenden Ge-

sammtbewußtsein ein gegliedertes Ganze, in dessen Gliederung ein Gedanke oder eine Macht des Denkens sich ausprägt, ähnlich wie im Organismus auf dem Boden der Natur, anzuerkennen haben, das ist einerseits eine nach unserer Auffassung nothwendige Voraussetzung, anderseits eine heut zu Tage von keinem Sprachforscher mehr bestrittene Thatsache. Den in dieser Gliederung ausgeprägten Gedanken in seinen Grundzügen nachzuweisen, hatten wir uns zur zweiten Aufgabe in diesem §. gestellt. Einige Bemerkungen über die Natur dieses Organismus mögen dieselbe einleiten. Das Wesen des Organismus auf dem Boden der Natur dient uns dabei zum natürlichen Anhaltspunkt. In jeder organischen Bildung, einer Pflanze, einem Thiere vollzieht sich die Verleiblichung eines Gedankens; das Allgemeine, der Begriff der Species, (Gattung) verleiblicht sich (realisirt, materialisirt sich) an diesem Orte, in dieser Zeit, in diesem und jenem Individuum. Der Begriff erscheint dabei zunächst als ein Abstraktum, als ein an sich noch unwirkliches (für uns nur subjektiv vorhandenes), welches erst in seiner Verleiblichung für uns Wirklichkeit gewinnt; die Verleiblichung selbst aber als ein rein objektives; die Pflanze, das Thier hat kein Bewußtsein von seinem Sein und Werden; kooperirt nicht zu dem Processe der Organisation, der sich in ihm vollzieht. So vollzieht sich auch die Verleiblichung e i n e s (des) Gedankens in dem organischen Processe der Sprachbildung; aber mit einem wesentlichen Unterschiede in zwei Punkten. Zunächst ist das Material der Verleiblichung hier der aus dem thierischen Organismus, als dessen höchste Blüthe hervorgehender L a u t, an und für sich freilich ein flüchtiges und vorübergehendes, aber fixirt und gesetzmäßig gebunden durch den bei allen Menschen gemeinsamen leiblichen Organismus, der in der Anlage bei allen dasselbe Lautsystem begründet (Vokal, Konsonant, Halbkonsonant, ferner drei Grundvokale, drei Grundkonsonante rc.), welches aber innerhalb dieser organischen Grenzen, durch mehr oder minder scharfe Ausprägung, durch Uebergänge, Kombination mehr oder weniger willkürliche, im Grunde immer aus dem Geiste der einzelnen Sprachbildung hervorgehende Modifikationen zuläßt.— Zweitens aber, sowie kein Gebrauch der Sprachorgane ohne Mitwirkung der geistigen Thätigkeit des Individuums möglich ist, so ist einerseits der so entstandene Organismus nicht wie auf dem Gebiete der Natur ein rein objektiv-Materielles, und anderseits der in ihm sich verleiblichende Gedanke nicht zunächst

nur als ein abstrakter Begriff, sondern nur vermöge einer realen Theilnahme des Individumms an der Urvernunft, dem mit der Menschheit in ihrem Falle in lebendiger Verbindung bleibenden Logos zu denken; Sprache daher, wie wir schon sahen, gewissermaßen eine partielle und vorbildliche Verleiblichung des Logos, der Vernunft. Alles kommt also, soll diese Auffassung nicht eine vage Idee bleiben, darauf an, den im Organismus der Sprache sich verleiblichenden Gedanken zu erfassen; es versteht sich aber schon von selbst, daß wenn wir oben das Wesen des reinen Denkens in seinem formal-realen Charakter richtig erkannt haben, wir in der Gliederung der Sprache nur diesen selben einigen Gedanken, in dem das Denken als solches liegt, wiederfinden können, wobei wir vor allem wieder darauf aufmerksam machen müssen, wie das Denken in seinem Wesen nur als real-formal aufgefaßt und verstanden werden kann, daß also wie in der Philosophie Logik und Metaphysik unzertrennlich neben und miteinander stehen, so auch in der Sprache keine Logik ohne richtige metaphysische Grundanschauung gedenkbar ist. Daß nun Logik in der Sprache ist, können wir als eine allgemein, wenngleich noch keineswegs klar anerkannte Thatsache ansehen; hat sich ja doch faktisch unsere ganze Logik (in Aristoteles) aus der Grammatik entwickelt; unsere Aufgabe wird es also sein, nachzuweisen, daß die Logik nur vermöge der richtigen metaphysischen Grundanschauung in der Sprache vorhanden ist. Daß wir mit diesem Nachweise dann zugleich die vollständige Rechtfertigung des Standpunktes gegeben haben, den wir der Sprache für die Philosophie vindizirten, leuchtet von selbst ein. —

Daß in dem anscheinenden Chaos der Worte, die den Inhalt einer Sprache (oder aller Sprachen, denn die Kategorien sind in allen Sprachen dieselben) ausmachen, irgend ein ordnender Grundgedanke sich finde, erkennt alle Grammatik an; die Unterscheidung der Redetheile, in der der Aufbau der Grammatik als Wissenschaft (von Plato-Aristoteles bis auf Dionysius den Alexandriner; die Römer haben auch hier die Griechen fast nur übersetzt), sich vollzog, beruht auf dieser Anerkennung. Noch einen Schritt weiter hat die neuere Grammatik gethan (oder genau genommen zum zweiten Male gethan, denn auch dies findet sich vollständig schon bei den Griechen), nemlich die Hauptunterscheidung der Worte in Real- und Formal-Wörter, von denen die ersten eine Vorstellung (Begriff), die andern nur eine Beziehung oder ein Verhältniß bezeichnen. Wir finden also

sofort in diesem rohesten Umrisse der Unterscheidung eine Anerkennung der beiden dem Denken wesentlichen Seiten des Realen und des Formalen, ganz in dem Sinne, wie wir es oben genommen haben. Dabei sei nur nebenbei gewarnt vor der Verwechselung von Formalwort und Abstraktum. Formalwörter sind z. B. die Präpositionen, Conjunktionen, die adverbiale Negation, das Verbum esse als Kopula, wo es blos die logische Beziehung ausdrückt und durch ein Gleichheitszeichen ersetzt oder auch allenfalls ganz ausgelassen werden kann, in welchem Falle es blos durch die Betonung ausgedrückt wird. Ein abstrakter Begriff aber, wie pulchritudo, bonitas, ja auch die Formalbegriffe, eben als solche gefaßt, sind für die Sprache ebenso gut Substantive, wie die concreten; muß doch selbst, wie wir schon bemerkten, selbst der Begriff der Negation nach Umständen auch als Substantivum behandelt werden. — Daß wir aber diese allgemeine Unterscheidung der Redetheile als Formal- und Realworte mit vollem Rechte als eine noch ganz rohe bezeichnet haben, wird sich bald zeigen, wenn wir nur etwas genauer auf dem Gebiete derjenigen Redetheile uns umsehen, welche mehr oder weniger entschieden zu den Formalwörtern gerechnet werden, wohin alle mit Ausnahme des Substantivs, Verbums, Adjektivs und zum Theil des Adverbiums gehören. Folgende weitere Unterscheidungen wird jeder anerkennen müssen. Zunächst nemlich müssen die Interjektionen und die eigentlich so zu nennenden Partikeln (wie sie besonders im Griechischen so ausgebildet vorhanden sind) von der Zahl der Redetheile und von dem Gebiete der Sprache noch ganz ausgeschieden werden, insofern in beiden nicht eine Begriffsbezeichnung, sondern nur der Ausdruck der Empfindung gegeben ist; mit dem wichtigen Unterschiede jedoch zwischen beiden, daß wenn die Interjektionen als bloße Naturlaute (in dem Sinne, wie beim Menschen überhaupt von blos natürlichen die Rede sein kann) noch unter dem Gebiete der Sprache liegen, die ächten Partikeln über dasselbe hinausgehen, indem sie gleichsam als die Accente des Satzes, den Eindruck bezeichnen, den der ausgesprochene Gedanke im Gemüthe hervorbringt; daher die außerordentliche Feinheit und große Bedeutung dieser Wörtchen, wenn wir sie so nennen wollen, namentlich in der vollendeten Sprache, im Griechischen. — Ganz abgesehen also von den Interjektionen und den eigentlich so zu nennenden Partikeln stehen die Präpositionen, Conjunktionen, Pronomina, Numeralia, (Artikel) zum Theil das

Adverbium, dann das Verbum esse als Kopula — dem Substantivum, Verbum, Adjektivum, und theilweise Adverbium, insofern als eine gesonderte Abtheilung, die wir vorläufig im allgemeinen als Formalwörter bezeichnen können, gegenüber, als in demselben wenigstens nicht die objektive Bezeichnung einer Substanz (als Vorstellung, Begriff) enthalten ist. Aber auch bei dieser Sonderung können wir es, wenn wir sorgfältiger eingehen, nicht bewenden lassen. Denn offenbar nehmen Pronomina und Numeralia, um vorerst beim Hauptsächlichen stehen zu bleiben, eine ganz andere Stellung für sich in Anspruch, als Präposition und Konjunktion. Während diese beiden letzten Klassen nur Beziehungs- und Verhältnißbegriffe bezeichnen und also Formalwörter im eigentlichen Sinne des Wortes sind, sind die Pronomina und Numeralia offenbar übersinnliche Substanzbezeichnung durch unmittelbaren Hinweis, nicht durch objektive Vorstellung, und abermal sehen wir in solcher Weise in den in der Sprache vorhandenen Kategorien die oben bezeichneten Regionen des empirischen Denkens ausgeprägt. Das Pronomen (und zwar zunächst das persönliche Pronomen, als der eigentliche Träger des Pronominalbegriffes) nimmt im Organismus der Sprache genau dieselbe Stelle ein, wie das unmittelbare Selbstbewußtsein im Denken (in der Philosophie); im persönlichen Pronomen erfaßt der Mensch sich selbst unmittelbar in seiner Thätigkeit (als Redender und Angeredeter) in seinem geistigen Bewußtsein als Person; daher, in der vollkommenen ausgebildeten Sprache des Pronomen der ersten und zweiten Person durchaus geschlechtslos, nicht so die dritte, worin nicht mehr die unmittelbare Selbsterfassung im Bewußtsein, sondern die objektive Bezeichnung der Person ist. Im Zahlwort dagegen (wo wir wieder die Cardinalzahlen als die eigentlichen Träger der ganzen Kategorie anzusehen haben) ist die Realität des objektiven Begriffes als solchen von der Sprache durch unmittelbaren Hinweis affirmirt (daher nebenbei gesagt, gewiß nicht zufällig der Zusammenhang zwischen der Platonischen Ideen- und der Pythagoreischen Zahlenlehre). Indem in solcher Weise das Pronomen auf das Bewußtsein (Denken), das Zahlwort einfach auf das Sein (Substantivum) hinweis't, schließt sich das eine dem Verbum, das andere dem Nomen an; aber beide sind nicht solche Redetheile, wie die andern, sondern wiederholen wie im Gegenbilde jeder auf seinem Gebiete den ganzen der Entfaltung der Redetheile zu Grunde liegenden Proceß, indem das Pronomen so

gut wie das Zahlwort substantivisch, adjektivisch und adverbial gefaßt werden kann. Beide stehen also am unmittelbarsten an dem Quell der übersinnlichen Wahrheit, daher auch nirgends die Uebereinstimmung in der Lautbezeichnung in den Sprachen so durchgehends hervortritt, als grade beim Pronomen und Zahlwort. Der Artikel, der sowohl aus dem Pronomen als dem Zahlwort hervorsproßt, ist von daher in seiner Grundbedeutung als unmittelbarer Hinweis auf den Begriff zu erklären. — Die Präpositionen dagegen und Konjunktionen sind uns vollständig klar als eigentliche Formal- d. h. Verhältnißwörter, wiederum mit der Unterscheidung nach dem Substantivum und dem Verbum zu, indem die Präposition ebenso klar zum Substantivum wie die Konjunktion zum Verbum gehört (durch die Konjunktion nemlich können nur Säze verbunden werden; scheinbare Verbindung von Substantivum durch Konjunktion beruht immer auf Kontraktion von Säzen), daher die Präposition ebenso wesentlich Raumverhältnisse bezeichnend, wie die Konjunktion auf Zeitbegriff zurückzuführen; beide endlich ihrem Wesen nach als Bezeichnung von Formalbegriffen inflexible Redetheile, weil die Formal-Begriffe als Exponenten des kreatürlichen Denkens nicht selbst wieder zeugend und lebensfähig auftreten können. — Als dritte abschließende Klasse der reinen Formalbegriffe müssen wir die Negation bezeichnen, die unmittelbar schon an die Natur der eigentlichen Partikeln reicht, wobei wir, als ein charakteristisches Beispiel der tiefern Gedankenentwicklung im Organismus der Sprache noch darauf aufmerksam machen, daß die Sprache durchgehends, wo sie die Negation substantivisch bezeichnen muß, dies durch Verbindung der Negationspartikel mit einem Substantivum oder noch feiner mit einem Pronomen oder Zahlwort erreicht, wodurch sie gewissermaßen Protest einlegt gegen die substantive Fassung der Negation, zu der sie gleichwohl durch die Natur des empirischen Denkens gezwungen wurde. Hätte doch die Philosophie solche Winke immer beachtet und verstanden! — Ueber das Adverbium und das Verbum Sein als Kopula nachher. — Lassen wir also Pronomen und Numerale als eigentlich über die Region der empirischen Denkform hinaus in die Unmittelbarkeit des höhern Bewußtseins einführend bei Seite, so behalten wir für das eigentliche Gebiet der Sprache, insofern sich das Bewußtsein objektiv in der empirischen Denkform in ihr ausprägt, den Gegensaz der eigentlich so zu nennenden so eben herausgestellten Formalwörter (Präposition, Konjunktion und Negation) und

den Realwörtern, die nicht blos einen Begriff (Verhältniß), sondern eine Realität (hier wie oft erklärt = Vorstellung) für die Erkenntniß vermitteln, die letzteren wieder in dem Gegensatze von Verbum und Nomen, zwischen denen das Adjektivum, welches anderseits durch das Adverbium zu den Formalwörtern führt, in der Mitte steht. — Indem wir hier nun zunächst den Grundgegensatz in der Sprache, Verbum und Nomen, Aktion und Substanz auf den Grundgegensatz in der Kreatur, Formal- und Realprincip (Geist und Natur, kreatürliches Sein schlechtweg, und im dreieinigen Akte des Selbstbewußtseins formirtes Sein) zurückführen, müssen wir ganz besonders auf die Thatsache aufmerksam machen, daß die Sprache als ihren höchsten Gegensatz nicht den Gegensatz von Form und Inhalt, sondern von Formal- und Realprincip erkennt, so daß also das Formal-Princip nicht als unwesenhafte Form, sondern als wesenhaft-substanziirendes gefaßt wird, wie denn das Verbum in der Wurzel (Infinitiv) substantivisch ist und in seinem Charakter als Verbum nur erscheint, insofern es in die Dreitheilung der Zeit-Momente eingeht. Sowie wir also im Denken über den Gegensatz des rein Formalen und Realen hinaus zu dem Gegensatz des Formal- und Realprincipes (Geist und Natur) durchdringen müssen, um über diesen hinaus das absolute Sein als die überwesentliche Einheit des Real- und Formalprincipes (Gott als den Dreipersönlichen) zu erfassen, so erfassen wir in der Sprache erst, nachdem wir den Gegensatz von Formal- und Realwörtern überwunden haben, in dem über diesen hinausliegenden Gegensatz von Verbum und Nomen das innerste Wesen und die eigentliche Macht und Bedeutung derselben, indem nur aus der Vereinigung von Verbum und Nomen der Satz hervorgeht; daher sind auch nur Nomen und Verbum fähig, vermöge der Flexion in die Gliederung des Gedankens einzugehen, als deren innerste Tendenz das Bestreben erscheint, durch die Zufälligkeiten und die in dem faktischen Zustande des empirischen Bewußtseins begründeten Hemmnisse hindurch den Ausdruck der allgemeinen Grundverhältnisse zu gewinnen.*) Darauf näher einzugehen, müssen wir

*) Das Wesen der klassischen Sprachen und unter ihnen vor allen der Hellenischen, als der reinsten und vollendetsten Durchführung des in dem indogermanischen Sprachstamm erreichten Principes liegt in nichts anderm, als daß in ihnen und in ihr dieser logisch-metaphysische Grundbau den reinsten und vollendetsten Ausdruck gefunden hat. In der Bewährung dieser Behauptung muß auch der Streit über den

uns hier versagen; unsere Aufgabe erfordert jedoch, auf die Natur des Satzes mit einigen Bemerkungen zurückzukommen.

Nur aus der Verbindung des Nomen mit dem Verbum entsteht ein Satz, ein Gedanke (Logos), worin sich die Sprache vollzieht, worin Verständigung möglich ist. Weshalb? Das kann uns jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. In der lebendigen Synthese des Formal- und Realprincipes innerhalb der Kreatur (Geist und Natur) liegt ja das Wesen des menschlichen Bewußtseins; wie daher in dem Momente, wo die Base und Säure in Kontakt kommen im chemischen Processe das neue Dritte, das neutrale Salz sich bildet, oder in dem Augenblicke, wo der negative und positive Pol sich ausgleichen in der Elektrizität, das Licht hervorbricht, so entzündet sich in dem Momente, wo Verbum und Nomen im Satze verbunden werden und ein vernünftiger Gedanke da ist, im Menschen das Bewußtsein seiner als der Vereinigung des Formal- und Realprincipes im endlichen Sein, welches seine Wahrheit natürlich nur hat vermöge der überwesentlichen Einheit derselben im absoluten Bewußtsein. Wir sehen, wie wesentlich es für das rechte Verständniß des Satzes und daher der Sprache (denn in einem Satze, aber auch nicht in weniger, liegt die ganze Sprache) ist, daß man den Satz als die Verbindung von Nomen und Verbum erklärt und nicht bei der formell logischen Erklärung vom Satze als der Verbindung von Subjekt und Prädikat, welche gegenwärtig (eigentlich erst in Folge der Kantischen Philosophie und ihres Einflusses auf die Grammatik) ganz allgemein geltend geworden ist, stehen bleibt. Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Sache, um inne zu werden, wie wesentlich die Philosophie in der tiefsten Grundlage, die in der Erfassung des rechten Verhältnisses von Logik und Metaphysik liegt, mit der Grammatik zusammenhängt. Wie nemlich Logik und Metaphysik, wie wir oben sahen, ebenso wesentlich geschieden als innig mit einander verbunden sind, und gar nicht bestehen können, ohne daß die eine in die andere hinübergreift und gewissermaßen die Natur der andern anzieht, so daß das absolute Aufgehen der einen

---

Gebrauch der Klassiker seine principielle Erledigung finden; ist er als wahr erwiesen, dann muß die unaussprechliche Oberflächlichkeit derjenigen, welche im blinden Eifer für das Christenthum einen diesem selbst verderblichen Kampf gegen die Klassiker führen, in ihrer ganzen Blöße erscheinen. —

*

in die andere das Denken selbst vernichten würde, so wird auch der Begriff des Satzes, als der Verbindung von Verbum und Nomen nicht concret in der Sprache, ohne in einen Gegensatz einzugehen, dessen eine Seite das Grundgesetz der Logik, dessen andere Seite das Grundgesetz der Metaphysik ausspricht. Da nemlich zwei wesentliche Grundbegriffe zum Satze gehören, Nomen und Verbum, entstehn zwei Grundformen des Satzes, jenachdem das Nomen oder das Verbum in der Verbindung vorschlägt. Und so wie nun in der einen Grundform, dem Substantivsatze nemlich, das logische Grundverhältniß der Inhärenz und das Gesetz der Identität ausgeprägt ist (das Verbum als Kopula ist zum bloßen Gleichheitszeichen degradirt, das Prädikat liegt im Subjekte, der Satz hat hier nur die Bedeutung der formalen Entwicklung), so in der andern, dem Satze mit dem Verbum transitivum, welches zwei Substantive als Subjekt und Objekt mit einander verbindet, das metaphysische Grundverhältniß der Dependenz, das Gesetz der Kausalität. Wenn man diese im Organismus der Sprache so klar und bestimmt wie möglich ausgeprägten Grundgesetze alles Denkens, in richtiger Verbindung und ebenso richtiger Scheidung der Logik und Metaphysik, wonach vermöge formal-logischer Operation (im Substantivsatz, der die Form des logischen Urtheils ausprägt) nur ein adjektivischer, d. h. ein unselbstständiger Begriff mit einem Substantiv, dahingegen ein Substantiv mit dem andern nur durch ein k a u s a t i v e s Verbum verbunden werden kann, (ein Gericht der Sprache über allen Pantheismus, dessen Wesen eben darin besteht, daß er Substanzen zu bloßen Prädikaten macht), sich dadurch zu verdecken gewohnt ist, daß man die logische Form des Satzes (Verbindung von Subjekt und Prädikat) mit dem metaphysischen Wesen desselben (Verbindung von Nomen und Verbum) verwechselt und die beiden in der Sprache so bestimmt wie möglich ausgeprägten Grundformen gewaltsam und willkürlich unter eine zwängt (Knecht pflügt den Acker = Knecht ist pflügend den Acker;*) ist aber auch der Sache nach nicht einmal unbedingt richtig), so thut man, was leider im Leben zu oft geschieht, man verbindet sich einer vorgefaßten Meinung zu Liebe die Augen. Die vorgefaßte Meinung liegt hier nun allerdings in der „bureaukratischen" Herrschaft der logischen Form, ein Unheil, welches in Hegel seinen absoluten Gipfel

---

*) So schon Aristoteles de Interp. cap. 12. b Metaph. IV. 7.

punkt erreicht hat, welches Günther zu durchbrechen unternahm, indem er an die Stelle des logischen Begriffes des Seins den des Bewußtseins setzte, aber unmöglich wirklich durchbrechen konnte, weil auch er nur wieder einen abstrakten Begriff oben an stellte, und, die Natur und das Wesen der Sprache ganz verkennend, in subjektiv-abstrakter Denkoperation zu konstruiren begann.

Zum Schlusse möge hier nur noch die Bemerkung stehen, daß wir die ganze innere Entwicklungsgeschichte der neuern Philosophie dahin zusammenfassen könnten, daß sie wie das Verhältniß der Einheit und Dreiheit im absoluten Sein, so die rechte Verbindung von Nomen und Verbum im Satze für die Erkenntniß nicht hat zu Stande bringen können. Oder wem kann es entgehen, daß wenn wir mit Recht Spinoza und Hegel als die beiden Kardinal- und Ruhepunkte dieser Entwicklung ansehen müssen, Spinoza in der ersten und Hegel in der zweiten Periode derselben, daß wie in Spinoza die Einheit und der Begriff der Substanz so in Hegel die Dreiheit und der Begriff der Bewegung (Denken) einseitig als das Absolute festgehalten erscheint, sowie die hellenische Philosophie vor Sokrates in den Gegensatz zwischen Heraklit, als dem eigentlichsten Vertreter der Jonischen Richtung (Werden, Bewegung als das Absolute) und den Eleaten mit ihrem reinen Sein auseinanderging; doch darauf werden wir unten noch zurückkommen müssen. —

II. Spezieller Theil.

§. 5. Trinitäts- und Kreationslehre.

Nachdem wir nun als unser Princip die wenigstens begrifflich zu vollziehende Loswicklung des reinen Denkens aus dem durch die in Folge der Sünde eingetretenen Mißverhältnisse bedingten empirischen Zustande desselben mittelst richtiger Unterscheidung der Form und des Inhaltes an sich und der empirischen Form von der reinen, worin dann der falsche Gegensatz zwischen dem subjektiven Denken und der Auktorität von vorn herein aufgehoben, die innere Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung aber von vorn herein erkannt ist, herausgestellt, dagegen als Princip der Güntherschen Philosophie, die mittelst subjektiv-logischer Operation vollzogene Anwendung eines vom empirischen Standpunkte aus gewonnenen obersten Begriffes, des Selbstbewußtseins erkannt haben, so wird es nunmehr unsere Aufgabe sein, durch genauere Umschau auf den Hauptgebieten des Denkens gleichsam die Probe auf das gewonnene Resultat zu machen. Als Maaßstab dient uns dabei das dogmatische Bewußtsein in der Kirche von der einen, die Resultate der empirischen Forschung von der andern Seite. Welches Princip in seiner Anwendung einerseits dem Dogma und zwar nicht blos dem einzelnen erklärten Dogma als solchen, sondern auch der in der Dogmenbildung sich aussprechenden Tendenz der unfehlbaren Kirche und anderseits dem bewährten Resultate der empirischen Forschung am besten entspricht, das werden wir als das Probehaltige anzusehen berechtigt sein.

Wir beginnen mit den Grundlehren und deuten, indem wir die Lehre von der Trinität und von der Kreation in einen §. zusammenfassen, den innigen Zusammenhang an, in dem diese beiden Lehren bei Günther mit einander stehen.

a Trinitätslehre.

Ueberblicken wir die Gestaltung der Lehre von der Trinität in der Kirche, so können wir einen zweifachen Unterschied zwischen den Bestimmungen der Kirche und denen der Schule nicht verkennen. Zuerst nemlich sehen wir die Kirche wie bei allen andern Geheimnissen des Glaubens so namentlich bei diesem, welches immer als das Grundgeheimniß betrachtet worden ist, nur zögernd und gezwungen auf eine nähere begriffliche Bestimmung eingehen, obgleich sie, wo die Nothwendigkeit derselben eintritt, nie in Verlegenheit ist, mit bestimmten und klaren Ausdrücken auch den spitzfindigsten irrthümlichen Auffassungen entgegenzutreten. Die Schule hingegen sehen wir zu allen Zeiten bemüht, über das nächste Bedürfniß der begrifflichen Bestimmung hinaus das Geheimniß irgendwie der menschlichen Fassungskraft näher zu legen. Zweitens sehen wir die Kirche in ihren dogmatischen Bestimmungen ganz entschieden nur das eine im Auge halten, vor allen die Wahrheit der Unterscheidung der Einheit in der Dreiheit und der Dreiheit in der Einheit festzustellen und zu sichern, während die Spekulation ihr Hauptbemühen dahin richtet, die Dreiheit in und aus der Einheit zu erfassen und zugänglich zu machen. Bleiben wir zunächst bei den dogmatischen Bestimmungen, deren Grundlage durchaus die Bestimmung des dem h. Athanasius beigelegten Symbolums bildet, Fides autem catholica haec est, ut unum deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes, so glauben wir kaum zu irren, wenn wir als das ihnen zu Grunde liegende Princip das oben von uns herausgestellte erkennen, daß nemlich in keiner Weise der Begriff des Formalen, die Unterscheidung von Form und Inhalt, wie er sich erst aus dem Faktum der Kreation für das endliche Denken ergibt, auf das Geheimniß des göttlichen Wesens angewendet werden darf. Wenn wir nemlich auf die Unterscheidung der Dreiheit und Einheit in Gott in irgend einer der logisch möglichen Weisen den Begriff des Formalbegriffes in dem oben erklärten Sinne (als eines Begriffes, den wir

nothwendig mit dem Realen mitdenken müssen, ohne doch in ihm eine neue Realität, Wesenheit, zu setzen) in Anwendung bringen, so ergeben sich uns a priori alle möglichen falschen Auffassungen des Geheimnisses, wie sie in der That sich geltend gemacht und in den dogmatischen Bestimmungen ihre Abfertigung gefunden haben. Will man nemlich nicht mit dem Dogma die Realität sowohl des Begriffes der Person als des Begriffes der Wesenheit in Gott anerkennen und festhalten, so kann man zunächst entweder die Dreipersönlichkeit oder die Wesenseinheit als ein nur formales Moment fassen; daraus ergibt sich im ersten Falle der Tritheismus, bei dem, wenn die Wesenseinheit im strengen Sinne nur formal gefaßt wird, dieser Begriff sich in den der Einerleiheit auflöset; nach der andern der Modalismus (Sabellianismus) in seinen verschiedenen Gestalten; in diesen beiden Richtungen bewegt sich die eigentlich häretische Auffassung des Geheimnisses. Die erste streng tritheistische Richtung widerspricht aber zu offenbar der Einheit Gottes, als daß sie in dieser herben Form irgendwie hätte Raum gewinnen können; daher hat sich das unklare Denken hier zu dem in der That unbestimmten und dunkeln Begriffe eines unbestimmten Seins und eines dunklen Urgrundes in Gott geflüchtet, aus dem sich im theogonischen Prozesse erst die Dreipersönlichkeit gestalten soll, so namentlich bei den ältern und neuern Mystikern. Kann in solcher Weise nach unten d. h. nach der Seite der Wesenseinheit hin das Streben, das formale Moment geltend zu machen d. h. eben den Begriff der Wesenseinheit in Gott als ein nur formales zu fassen, nur in solch unklarer und schwankender Fassung sich zeigen, weil, wollte es konsequent sich geltend machen, sofort der Begriff der realen Einheit und damit der Begriff Gottes selbst aufgehoben wäre, so ist nach der andern Seite außer der im Modalismus enthaltenen, welche schlechtweg den Begriff der Person als ein nur formales Moment an der Wesenheit behandelt, nur noch eine zweifache Anwendung des Formalbgriffes auf das Geheimniß möglich. Erstens nemlich kann nach oben hin aus dem Begriffe der Dreipersönlichkeit der Begriff der einen absoluten Person, der absoluten Persönlichkeit, als welche das höchste Wesen zu fassen sei, abstrahirt werden. Aber auch diese Anwendung des Formalismus auf Gott, wenn sie etwas anderes als ein vorläufiger und unvollkommener Ausdruck des Dogmas von der Dreipersönlichkeit sein soll (in dieser Weise findet er sich allerdings schon bei Augustinus) ist ver-

werflich und unkirchlich. Dasselbe ist endlich der Fall mit der letzten noch möglichen Anwendung desselben, die sich aus dem Verhältniß der Personen zu einander in dem Begriffe der Beziehung ergibt; denn auch dieser Begriff darf nach kirchlicher Auffassung nicht als ein Formalbegriff neben den Personen, sondern eben die Personen müssen als die Beziehungen innerhalb der einen göttlichen Wesenheit gedacht werden.*) Wenn die Theologie deßungeachtet nach scholastischem Vorgange fortwährend die Unterscheidung von Inhalt und Form unbedenklich auf Gott anwendet, indem sie von der Dreipersönlichkeit als der Form, Seinsweise des göttlichen Seins spricht, so geschieht das eben nur, weil und insoweit der Begriff der Form und des Formalen noch nicht klar gefaßt ist. Die vollständig richtige und klare Auffassung des Mysteriums gewinnen wir nur, wenn wir Gott nicht unter den Gegensatz von Form und Substanz, der sich, wie wir gesehen, erst aus dem Faktum der Kreation, als der Exponent und das Charakteristikon des kreatürlichen Seins und Denkens ergibt, sondern unter dem Gegensatze von Formal- und Realprincip (Geist, Person — und Natur) denken und zwar nicht als die Indifferenz, nicht als die erst a posteriori zu denkende Synthese, sondern als das reale prius, als die absolute Identität, das absolute Ineinander beider, so daß, weil kreatürliches Denken als solches an die Unterscheidung von Form und Inhalt gebunden ist, Gott der Dreieinige vom Standpunkte des kreatürlichen Denkens als die Realität des absoluten Widerspruchs d. h. als das absolute Mysterium gefaßt werden muß, welches wie absolut über allem endlichen Sein und Denken, so die absolute Voraussetzung, die Grundbedingung alles Seins und alles Denkens ist, innerhalb dessen alles endliche Sein und Denken erst gedacht werden kann, der absolute Ergänzungsbegriff, wenn wir diesen Ausdruck acceptiren wollen. — Wir sehen, wie wir auch hierin ganz in den Geist der kirchlichen Bestimmung eingehen, indem wir im selben Momente, wo wir das

---

*) Conc. Lat. IV. cap. 2. Et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas: quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. Cf. Diering. Dogm p. 168.

Mysterium in seiner Wesenheit klar erfassen, es auch eben als das absolute Mysterium erfaßt haben, in dem ebenso die absolute Schranke, wie der absolute Grund alles Denkens enthalten ist. — Weiter in dieser Richtung denkend vorzudringen, möchte in der That nicht möglich sein.

Der ganze Entwicklungsgang nemlich wie er in diesem Punkte für's menschliche Denken sich gestaltet, schließt sich wesentlich in folgenden Momenten ab. Dem menschlichen Bewußtsein, wie es einmal aus dem unmittelbaren Schauen (höheren Erkennen Gottes und alles Anderen in ihm) durch das eingetretene Mißverhältniß herausgetreten ist, liegt zunächst das Denken des Vielen und Mannigfaltigen, des Werdens, in welches er selbst versenkt ist und in welchem auch der Begriff des Göttlichen ihm untergeht. Daher: dem Vielen und Mannigfaltigen im Werden gegenüber offenbart sich Gott als das eine, absolute Sein. Soll nun aber dieser Gedanke des absoluten Seins für den Menschen nicht zum bloßen, abstrakt logischen Begriff werden und damit eben seine objektive Realität für den Menschen verlieren, so muß er als eine Lebensbewegung, also eine Modifikation, also eine Mehrheit der Momente in sich habend begriffen werden. Diese Modifikation, diese Momente der immanenten Lebensbewegung im Absoluten, können aber, wenn nicht sofort der Begriff des Absoluten durch ihre Setzung vernichtet und aufgehoben werden soll, selbst nur wieder als das absolute Sein begriffen werden; also muß das Absolute in einer Mehrheit (Dreiheit) von Momenten gedacht werden, die selbst nur wieder als das Absolute gedacht werden können, d. h. die Dreipersönlichkeit in der Wesenseinheit; jede Person die Wesenheit ganz und dennoch nicht die Wesenheit dreimal; vier reale Begriffe, die drei Personen und die Wesenheit und dennoch die Wesenheit nicht als ein Viertes neben den drei Personen. Kann anders als so Gott, um als Gott gedacht zu werden, nicht gedacht werden, indem wir weder, um ihn nicht zum abstrakten Begriffe des Seins zu machen, von der Mehrheit (Dreiheit) der Momente in ihm absehen, noch, um ihn nicht zu verendlichen, die Momente anders als das Absolute selbst denken dürfen, so erübrigt für's Denken nur noch der Nachweis, wie Gott eben in dieser seiner Realität als der Dreipersönliche als das im Denken durchaus unerfaßbare, als das absolute Mysterium, doch zugleich die absolute Voraussetzung, der Urgrund alles Denkens und alles Seins ist. Dieser Nachweis aber ist gegeben in der nachgewiesenen Natur

des (endlichen) Denkens als einer real-formalen Thätigkeit, in der richtigen Unterscheidung zwischen Form und Inhalt (Substanz) im Denken, indem die im Bewußtsein erfaßte Realität des Gegensatzes von Formal- und Realprincip (Geist und Natur) im endlichen Sein mit derselben Nothwendigkeit auf die Realität des absoluten Seins und Bewußtseins als des realen Prius, das absolute Ineinander jenes Grundgegensatzes im Endlichen hinweiset, als die Unterscheidung, insoweit sie eben der Exponent des kreatürlichen Denkens als solchen ist, nicht in Gott übertragen werden darf, nicht als ob nicht die beiden im Gegensatze des Endlichen sich offenbarenden Principe als Personendreiheit und Wesenseinheit real in Gott wären, sondern weil wir sie im kreatürlichen Denken nicht erfassen können, ohne das absolute Ineinander, worin sie in Gott sind, gewissermaßen aufzulösen. Liegt diese Unmöglichkeit, das dreieinige göttliche Sein unter die Form des kreatürlichen Denkens zu bringen, in der Natur desselben als solchen, d. h. bleibt Gott in seinem innern Wesen für die Kreatur das absolute Mysterium in alle Ewigkeit, so unterscheidet sich die anomale Form des empirischen Denkens darin, daß sich für den Menschen im Diesseits, insofern er im empirischen Denken dem Urmysterium, — Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit — einen objektiv-begrifflichen Ausdruck zu geben genöthigt ist, die Antinomie als absolut irrationale Anomalie herausstellt, während im wahren Zustande die Antinomie, als nur implicite vorhanden, so in dem wirklichen Leben der Kreatur in Gott untergeht, wie nach früherer Auseinandersetzung die Zeit in der Ewigkeit, oder richtiger gesagt, die empirische Zeit in der reinen. Die Kirche ihrerseits ist vermöge des lebendigen Glaubens in der beständigen Anticipation dieses wahren Zustandes begriffen, welche in einzelnen Lebensmomenten ihrer Heiligen zu einer die Schranken der Anomalie momentan durchbrechenden Klarheit der übernatürlichen Anschauung wird, während dem ganz in der Anomalie des empirischen Denkens befangenen irdischen Verstande das Urmysterium zum unüberwindlichen Anstoß wird, den er mit keiner Anstrengung seiner dem Glauben abgewandten Thätigkeit des Denkens hinwegräumen kann; ihm wird das absolute Sein in demselben Maaße zu einem rein abstrakten Formalbegriff, als er es eben als das absolute, reine, allgemeine Sein faßt; und es geht ihm umgekehrt in demselben Maaße in die Endlichkeit der Welt auf, in welchem er es als ein reales und bestimmtes

fassen will. — Wollte einer in der gegebenen Auseinandersetzung noch den Nachweis über die Dreiheit der Momente vermissen und die Frage stellen, weshalb wir uns Gott denn gerade dreipersönlich und nicht etwa auch in einer Vierheit oder willkürlichen Mehrheit der Personen oder Momente denken müssen, so ist klar, daß wir diese Frage einfach mit der Bemerkung abzuweisen haben, daß ja auch die Zahl nichts anderes als ein Abstraktionsmoment in unserm Denken innerhalb der aus der Kreationsthat des Absoluten erst entspringenden Verhältnisse ist, und daß wir vernünftiger Weise wohl das Streben verfolgen können, alle Zahl aus Gott und dem von ihm gesetzten Verhältnisse der Kreatur zu erklären, nicht aber rückwärts ihn selbst unter die von ihm ausfließenden Gesetze des Lebens und des Denkens zu stellen; wie ja überhaupt alle Lebensbewegung, alle Entwicklung, alle Organisation, alles Bewußtsein und Denken innerhalb des endlichen Seins auf das absolute Sein und Bewußtsein zurückzuführen, nicht aber jenes nach dem Maaßstabe von diesem zu messen und zu erklären ist, außer insoweit wir solche Analogie als Krücke und Anhalt für das zum absoluten Erkennen sich an der Hand der Offenbarung erst emporarbeitende Denken anzusehen haben. —

Die letzte Bemerkung leitet uns hinüber zur nähern Betrachtung des zweiten Unterschiedes zwischen dem Verfahren der Kirche und der Spekulation in Betreff des Grundgeheimnisses, insofern nemlich die Spekulation bei dem Streben, das Geheimniß der menschlichen Fassungskraft näher zu legen, eben von diesen Analogien der Lebensentwicklungen im endlichen Sein ausgeht. Dadurch werden wir ferner auch zur genauern Untersuchung der Güntherschen Spekulation in Betreff dieses Punktes zurückgeführt, insofern wir in diesem die Tendenz nicht verkennen können, die Spekulation nach dieser Seite hin zum Abschluß zu bringen. Von der einen Seite nemlich schließt sich der Günthersche Versuch, das Mysterium der Trinität vom Begriffe des Selbstbewußtseins aus (als das absolute Selbstbewußtsein) spekulativ zu erfassen, eng an die früheren Versuche der Spekulation in dieser Beziehung an, indem unter diesen früheren Versuchen, das absolute Mysterium nach der Analogie ähnlicher Mysterien auf dem Gebiete des Endlichen dem Denken näher zu bringen, diejenigen offenbar die größte Bedeutung haben und auch immermehr in den Vordergrund getreten sind, welche dabei auf die Analogie des Seelen-

lebens und des menschlichen Bewußtseins zurückgehen. Anderseits aber unterscheidet sich der Günthersche Versuch von allen früheren in zwei Punkten wesentlich. Einmal nemlich sucht er nicht so sehr dem vorhandenen Dogma durch Parallelen aus dem Gebiete des Endlichen nachzuhelfen, als vielmehr das Mysterium von vorn herein als das Urpostulat der Vernunft hinzustellen; so limitirt müssen wir allerdings uns ausdrücken, indem ja auch auch Günther keineswegs den Anspruch macht, bei seiner spekulativen Konstruktion von der Offenbarung ganz abzusehen. Zweitens nimmt er nicht blos diese oder jene Analogie vom Gebiete des Endlichen zu Hülfe, sondern er stellt die Totalität des endlichen Seins in seinen wesentlichen Momenten (Geist, Natur, Mensch) dem göttlichen Lebensproceß in der Trinität gegenüber und sucht diesen als Gegensatz (anderes Glied der Kontraposition) von jenem zu verstehn; so daß also auch hier die Prätension vorliegt, das Denken nach dieser Seite hin zu seinem Ruhepunkte geführt und zum Abschluß gebracht zu haben. Daß nun diesem spekulativen Versuche Günthers an und für sich ein dogmatisches Bedenken entgegenstehe, wird kein Mensch behaupten können. Was das Formale desselben, das Verhältniß der Vernunft (des Denkens) zum Glauben angeht, so haben wir darüber im Allgemeinen schon gesprochen; auch die Väter und die Scholastiker haben ja bei aller Ehrfurcht vor dem Geheimeisse doch dasselbe grade vorzugsweise unter die Gegenstände ihrer Spekulation gerechnet und die von der Kirche aufgenommenen dogmatischen Bestimmungen haben ja von daher ihren Ursprung gehabt; es kommt also nur darauf an, daß in der rechten Weise spekulirt werde. Was aber den unterscheidenden Inhalt der Güntherschen Spekulation angeht, so ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte ein Versuch, die Totalität des endlichen Seins in ihrem Verhälnisse zur Trinität zu erfassen, verpönt sein sollte, wenn es erlaubt ist, einzelne Erscheinungen desselben damit in Parallele zu setzen. Vielmehr wegen des innern lebendigen Zusammenhanges in der Totalität des endlichen Seins drängt die Konsequenz des Denkens nothwendig auf den Punkt hin, den Günther erfaßt hat. Insofern also Günther bestimmmter und entschiedener als es früher geschehen war, die Trinität in Gott im Gegensatze zur Totalität der im endlichen Sein sich offenbarenden Gegensätze und damit zugleich dies Geheimniß aller Geheimnisse als die Urwahrheit und den Urgedanken erfaßt, innerhalb dessen alle andere Wahrheit und alles

Denken erst gedacht werden kann, hat unzweifelhaft die Spekulation in ihm einen Fortschritt und einen großen Fortschritt gethan und eben durch diese Wendung war es ihm auch möglich, eine in ihren Grundzügen dem Dogma entsprechende spekulative Konstruktion der Trinität zu Stande zu bringen.

Indem nemlich Günther den Urgegensatz im endlichen Sein, den Gegensatz von Geist und Natur nemlich, als den Gegensatz vom formalen Sich-Erfassen des Seins hinter den Erscheinungen seiner im geistigen Bewußtsein und von realer Emanation mittelst Diremtion des Seins in die Erscheinungen im Naturleben (Bewußtsein der Natur) auffaßt und dann in Gott die Vereinigung dieses Gegensatzes setzt, so gewinnt er für das absolute Sein, welches als solches auch das absolute Bewußtsein, das sich durch sich offenbarende, in die Differenzirung seiner und die Zurücknahme seiner aus der Differenzirung Eingehende ist, die Einheit sowohl der realen Emanation als des formalen Sich-Erfassens im (eigentlichen) Selbstbewußtsein, ohne daß weder die Emanation, wie im Leben der Natur eine Diremtion noch das Sich-Selbst-Erfassen im Selbstbewußtsein ein blos formaler Akt ist, indem ja in jeder Person der Gottheit die göttliche Wesenheit und zwar in jeder ganz und ungetheilt als solche subsistirt. — Da nun aber Günther diesen an und für sich unzweifelhaft richtigen und erfolgreichen Gedanken, die Trinität im Verhältnisse zur Totalität der im endlichen Sein sich offenbarenden Gegensätze aufzufassen, auf Grundlage des nur empirisch gewonnenen und deßhalb unklaren Begriffes des Selbstbewußtseins, dem zu Liebe auch der Lebensproceß in der Natur als Bewußtsein aufgefaßt wird, mittelst logischer Operation durchführt, so müßte es sonderbar zugehen, wenn nicht dieses falsche Moment in der Konstruktion der Trinität sich geltend machen sollte. Und in der That thut es dieses deutlich und auffallend genug; zunächst in der auffallenden Weise wie Günther die Ausdrücke P e r s o n und S u b st a n z mit einander vermengt, wobei er sich und freilich nicht ganz mit Unrecht auf ältere Theologen beruft. Daß diese Bezeichnungen in der ältern Theologie sehr geschwankt haben, ist eine anerkannte Thatsache, die sich aus dem wahren Wesen des Geheimnisses vollständig erklärt. Denn diesem gemäß dürfen wir ja die Dreipersönlichkeit der Wesenseinheit gegenüber mit Nichten als ein nur formales Moment betrachten, insoweit ja in der Person die ganze Wesenheit wahrhaft subsistirt, also die Person in Gott eben als solche in

Wahrheit eine Subsistenz, nicht blos eine Eigenschaft an einem Subsistirenden ist. Anderseits aber kann der Ausdruck Person auch nur als eine inadäquate Bezeichnung für das dem Formalprincipe im endlichen Sein entsprechende Moment in Gott angesehen werden, indem wir nach menschlicher Anschauung ja allerdings mit dem Begriffe von Person den Begriff von Substanz und Subsistenz in solcher Weise verbinden, daß wir unter drei Personen nach rein menschlichem Begriffe nothwendig drei von einander gesonderte Subsistenzen denken müssen, was ohne Zweifel dem h. Augustinus vorschwebte. Wo das Wahre an der Sache liegt, haben wir schon gesehn; es ist an und für sich nicht möglich, daß wir im empirischen Denken eine begrifflich absolut richtige Fassung des absoluten Geheimnisses gewinnen können und selbst die dogmatische Bestimmung muß sich ja eben als begriffliche Bestimmung dieser Krücke des empirischen Denkens bedienen. — Daß aber Günther an den einmal festgestellten Ausdrücken in solcher Weise rüttelt, ist keine Empfehlung für seine Auffassung; wir haben bereits gesehn, daß er besser gethan hätte, dem in den dogmatischen Bestimmungen ausgeprägten kirchlich-theologischen Sprachgebrauche sorgfältiger Rechnung zu tragen. Viel stärker aber tritt die Unklarheit und Unzulänglichkeit der Güntherschen spekulativen Konstruktion der Trinität trotz ihrer Richtigkeit in den Grundzügen in den Abweichungen hervor, die er sich von den herkömmlichen Ausdrücken erlaubt, Ausdrücke wie Verdoppelung, konsequent auch Verdreifachung der Substanz (das Dogma verbietet ausdrücklich den Ausdruck triplex von Gott zu gebrauchen Conc. Tol. XI.) von einer zweimaligen, dreimaligen Setzung der Substanz, von der einen absoluten Persönlichkeit, von dem einen absoluten Ich in den drei Ichen sind unzweifelhaft als sehr zweideutig und unberechtigt abzuweisen und weisen sehr deutlich auf die Herrschaft des unklaren logischen Formalismus im Güntherschen Systeme hin. Darf ich der That von einer mehrmaligen Setzung der Substanz und anderseits von der einen absoluten Persönlichkeit als dem Resultate des theogonischen Processes im Ernste reden, so kann die Identität und Einheit in Gott nicht mehr als eine numerische, sondern nur als logische, als Einerleiheit gefaßt werden, womit dann der Begriff Gottes überhaupt in seiner Wahrheit vernichtet ist. Daß Günther diese Konsequenzen nicht will und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, wissen wir wohl; aber das hebt die Unklarheit im Denken nicht auf, ebensowenig als der Ver-

such, ein Mittelding zwischen der numerischen und formalen Einheit in dem Begriffe der realen Einheit zu schaffen. (Vorschule II. p. 366 in d. Anmrk.) Ausdrücke, wie theogonischer Proceß, Uebergehen Gottes aus dem Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit (die sich freilich auch andere erlauben), dienen zur Bestätigung der Richtigkeit unseres Urtheiles, denn in diesem sehen wir gradezu das, was den Grundcharakter der Kreatur ausmacht, auf Gott übertragen. Vor den wirklichen Konsequenzen wahrt sich Günther freilich auch hier; indem er z. B. nicht will, daß Gott in der Wirklichkeit auch nur einen Moment lang im Zustande der Unbestimmtheit gewesen sei (Lyd. 50. p. 28), aber grade solche Verwahrung beweiset, daß es doch bis auf einen gewissen Punkt ernst mit der Sache zu nehmen sei. Damit hängt nun ferner genau zusammen, daß Günther diejenigen Begriffe, welche wir als die reinen Formalbegriffe des endlichen Denkens geltend gemacht haben, ungescheut auf das innere Leben Gottes oder das göttliche Bewußtsein überträgt; namentlich die Begriffe von Raum und Zeit, und den Begriff der Negation. In Betreff der näheren Bestimmungen, welche sich hieraus für die Lehre von Gott und den göttlichen Eigenschaften ergeben, brauchen wir uns hier nur auf einen Punkt in etwa einzulassen, wo Günther allerdings mit der Glaubenslehre in einen sehr bedenklichen Konflikt geräth, auf die Behauptung nemlich der nicht ganz unbeschränkten Allwissenheit Gottes. Gott soll nach Günther in seiner Allwissenheit durch die Freiheit des Menschen in derselben Weise als beschränkt angesehen werden dürfen, wie er durch dieselbe in seiner Allmacht sich selbst beschränkt hat, so daß also kein unbedingtes Voraussehen der zukünftigen freïen Handlungen der Kreatur stattfände; eine Lehre, deren weitgreifenden und verderblichen Konsequenzen auf der flachen Hand liegen. Daß diese Behauptung eine Folge der unklaren Auffassung des Verhältnisses der endlichen Denkformen zu dem Wesen Gottes ist, zeigt sich leicht. Wäre Günther in diesem Punkte zur Klarheit durchgedrungen, so würde er erkannt haben, daß die gangbare Auffassung von einem Vorhersehen Gottes einer Korrektion allerdings fähig und bedürftig ist, indem in dem Vorher eine Uebertragung der empirischen Denkform auf Gott liegt und in Wahrheit, da für Gott keine Zeit ist, bei ihm von keinem Vorher und Nachher, sondern nur von einer lebendigen Gegenwart die Rede sein kann, in welcher Erkenntniß die hier sich aufthuenden scheinbar unlösbaren Schwierigkeiten ihre

Erledigung finden, ohne dem Mysterium zu nahe zu treten. Kann demnach in dem Verhältnisse Gottes zur Kreatur die Zeit für Gott nur als eine einige (so zu sagen momentane) Gegenwart gedacht werden, so ergibt sich weiterhin von selbst, daß zur richtigen Vollziehung dieses Verhältnisses zwei Faktoren eintreten, nemlich der Wille Gottes und die Mitwirkung der freien Kreatur, und insoweit kann man allerdings mit Recht sagen, daß Gott in dem freien Willen der Kreatur seiner Allmacht eine Schranke gesetzt habe, die aber den Begriff der Allmacht offenbar nicht alteriren kann, weil die Setzung der freien Kreatur nur eine freie That Gottes ist und die Folgen der Entscheidung ihres freien Willens am Ende nur auf sie selbst zurückgehen können. Wenn nun aber Günther meint, daß in derselben Weise wie die Allmacht auch die Allwissenheit Gottes durch die Freiheit der Kreatur als beschränkt angesehen werden könne oder müsse, so hat er übersehen, daß es sich in dem einen Falle um persönliches, subjektives Verhältniß, in dem andern um eine objektive, sachliche Bestimmung handelt. Daß Gott seine Allmacht durch die Entscheidung meines freien Willens bis zu einem gewissen Grade beschränkt und gleichsam suspendirt habe, kann und muß ich sagen, insoweit ich mich eben als ein freies durch seinen allmächtigen Willen als solches existirendes Wesen fühle und weiß; wollte ich aber mit Günther das Wissen und also auch die von dem Wissen abhängende weitere Entschließung Gottes von meiner Willensentscheidung abhängig machen, so hätte ich offenbar Gott selbst in den wandelbaren Proceß des kreatürlichen und endlichen Seins und seiner Existenzformen hineingezogen, was eben nur möglich ist, wenn ich vorher diese Existenzformen des Endlichen im Denken auf Gott übertragen habe. Daß Günther den Sinn für die Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven an dieser Stelle so ganz scheint verloren zu haben, darin möchte sich der Grundfehler seiner Spekulation vielleicht nicht am allerwenigsten auffallend offenbaren. —

Weiter auf dieses Gebiet einzugehen, haben wir, wie gesagt, hier keine dringende Veranlassung; desto mehr aber sind wir genöthigt, die Anwendung des Formalbegriffes der Negation auf das göttliche Bewußtsein weiter zu verfolgen, die uns aber von selbst zu dem zweiten Haupttheile dieses §. zu der Kreationslehre hinüberführt. —

b. Kreationslehre.

Daß die Kreationstheorie Günthers, der Punkt, wo sein Dualismus dem Monismus des modernen Pantheismus gegenüber seine höchsten Triumphe feiert, wesentlich auf einer ungescheuten Anwendung der Negation auf das immanente Leben Gottes beruht, wird aus dem §. 3 gegebenen Umrisse der Günther'schen Spekulation schon genugsam erhellen. Mit der Unterscheidung der Personen, so lautet der Grundgedanke, ist der Begriff der Negation nothwendig in Gott gesetzt; jede einzelne der drei Personen kann sich als solche nur dadurch poniren, daß sie sich als die beiden andern negirt und so ergibt sich, indem je drei Glieder in der sechsfachen Negation sich denken (Vater = Nicht-Sohn, Nicht-Geist, Sohn = Nicht-Vater, Nicht-Geist, Geist = Nicht-Vater, Nicht-Sohn), eine dreifache Negation als formaler Gedanke in Gott, der in seiner Totalität den Gedanken der absoluten Unpersönlichkeit (das Nichts = Ni-ichts-Ichs), absetzt. Dieser Gedanke ist also als solcher d. h. als formaler Gedanke zugleich in und mit dem Processe der Trinität in Gott gesetzt; seine reale Erfüllung, die sich in der Kreation darstellt, ist jedoch das Werk der freien Liebe Gottes, die aber als solche keinen Grund hat, weshalb sie diesen formalen Gedanken, diese innere Leere in Gott nicht erfüllen sollte. Ja über dieses hinaus findet Günther sogar in seiner Trinitätstheorie einen positiven Grund dafür, daß Gott den formalen Gedanken der Kreatur auch wirklich realisire (substanziire). Insofern nemlich die zweite und die dritte Person in der Gottheit der ersten gegenüber, weil von ihnen eine reale Emanation entweder gar nicht oder nicht in demselben Maaße, wie bei der ersten ausgeht, im minus sich befinden, erscheint die vom Sohne realisirte Kreation als eine Ausgleichung dieses Defektes innerhalb der Trinität. Thom. a Scupl. 179. „Dieses minus im Emanations- als im Selbstbezeugungsakte des Sohnes zeigt sich sogar im Geiste als Negation aller Emanation, da von ihm weder Vater noch Sohn so ausgeht, wie er von beiden ausgegangen ist. p. 181. Die Schöpfung (als creatio consummata) ist also als die Tilgungs- und Ausgleichungsakte jener Differenzen und Negativitäten im Organismus des absoluten Lebens anzusehen.“

So große Bedenken uns nun auch diese Kreationstheorie beim ersten Anblicke erregt und so sehr wir uns von vorn herein geneigt fühlen können, über sie ohne weiters den Stab zu

brechen, so thut es doch auch hier vor allen Noth, ruhig in das Wesentliche der Sache einzugehen. Als solches stellt sich uns alsdann der Versuch heraus, den Begriff der Kreation philosophisch und spekulativ zu erfassen, der Kreation den Charakter des Zufälligen, der ihr, wenn sie schlechtweg als That des schaffenden göttlichen Willens gefaßt wird, anzukleben scheint, zu nehmen, ohne den Begriff der Kreation als freier göttlicher Setzung zu vernichten; die reale Unterscheidung also zwischen dem Relativen und Absoluten dadurch ein für alle mal in ihrer Wurzel zu erfassen und in ihrer Wahrheit hinzustellen, daß sie eben aus dem innern Lebensprocesse des Absoluten selbst hergeleitet und also in ihm so gut als mitenthalten erwiesen wird, so jedoch, daß die Realisirung des Endlichen nur vermöge der freien Willensthat Gottes geschehen konnte. Daß dieses wirklich Günthers Tendenz ist und daß wir mit Recht seine Theorie, wie sie vorliegt, nicht der pantheistischen Vermengung Gottes und der Welt beschuldigen können, liegt klar vor und haben wir früher schon bemerkt. Günther trifft vielmehr in diesem entscheidenden Punkte auf eine interessante Weise mit derjenigen Richtung der neuern Philosophie zusammen, welche sich auf dem Wege des Denkens aus den Fesseln des Hegelschen Pantheismus losgewunden hat und welche uns am besten in dem schon mehrgenannten Ulrici vertreten scheint. Auch Ulrici nemlich gewinnt als höchstes Resultat seines Denkens die wesenhafte Unterscheidung des Endlichen und Absoluten (als eines Persönlichen) und die Abhängigkeit jenes von diesem, so daß jedoch zwischen beiden eine nothwendige Zusammengehörigkeit besteht. Günther und Ulrici kommen also zu demselben Resultate, aber vom entgegengesetzten Punkte aus; während nemlich Günther vom Absoluten aus das Endliche als in jenem freilich zunächst nur als formaler Gedanke nothwendig mitenthalten gewinnt, gelangt Ulrici von der Natur des endlichen Denkens aus dazu, das Absolute als Persönliches als Urgrund von jenem zu postuliren, so jedoch, daß weder der eine noch der andere den Begriff der Kreation in seiner dogmatischen Integrität zu erfassen oder festzuhalten scheint. Möchte es uns gelingen, indem wir diesen Anstoß wegräumen, etwas zur vollen Aussöhnung der beiden ehrenwehrten Richtungen des geistigen Strebens beizutragen, welche wir hier sich begegnen sehen. —

Fassen wir nemlich die bezeichnete Grundtendenz der Güntherschen Theorie scharf in's Auge, so können wir nicht verken=

nen, daß in derselben ein tiefes und wahres Bedürfniß des Denkens seine Befriedigung sucht und daß wir sie auch vom strengsten dogmatischen Standpunkte aus keineswegs von vorn herein zurückweisen können, insofern einmal der Gedanke, (die Idee) der Kreatur in Gott, wenn nicht Gottes Unwandelbarkeit soll beeinträchtigt werden, als ein ewiger angesetzt werden muß und anderseits doch weder dieser ewige Gedanke als ein rein zufälliger noch seine Realisirung als eine rein willkürliche (unmotivirte) angenommen werden darf, und also ein nicht von außen kommender, sondern rein in Gott selbst liegender Bestimmungsgrund der Kreation, wie er nach Günther stattfindet, der gangbaren theologischen Auffassung mit Nichten zu widersprechen scheint. Erkennen wir in solcher Weise in der Sache selbst eine viel engere Verwandtschaft zwischen der gangbaren theologischen Lehre und der Güntherschen Spekulation, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte, so müssen wir ferner noch zugestehn, daß auch die Art und Weise, wie Günther seine Konstruktion vollzieht, nemlich die konsequente Anwendung der Negation auf Gott, von der Theologie nicht so leicht abgewiesen werden kann, indem diese mit sich in Betreff dieser Anwendung keineswegs im Klaren zu sein scheint und es namentlich unmöglich ist ohne ein auf der richtigen Unterscheidung von Form und Inhalt im Denken beruhendes Verständniß des Grundgeheimnisses der Konsequenz, daß die eine Person in Gott sich nur mittelst formaler Negirung ihres als nicht der andern (nach dem Grundsatze: omnis determinatio est negatio) poniren kann, auszuweichen. Ist aber das, so scheint sich die ganze weitere Konstruktion Günther's mit strenger Nothwendigkeit zu ergeben. — Wir sehen also auch hier wieder in der Güntherschen Spekulation nur das gangbare Verfahren in seiner ganzen Konsequenz durchgeführt und werden, indem wir die Unhaltbarkeit dieser Konsequenz in ihrem bei Günther zum Vorschein kommenden Extrem erweisen, damit zugleich darauf angewiesen sein, die gangbare Auffassung selbst zu rektifiziren, damit aber auch zugleich das Richtige zu würdigen im Stande sein, was in der Güntherschen Spekulation enthalten ist.

Was nun zunächst die ungescheute Anwendung der Negation auf das immanente Leben Gottes betrifft, so muß diese Uebertragung des logischen formalen Denkprocesses auf Gott, dieses kreuzweise Negiren und Reduziren der so gewonnenen Negationen, dieses Hineinkonstruiren des Nichtsgedankens, den

wir als den Formal-Begriff per eminentiam erkannt haben, als ein ewiges, wesentliches Moment in das absolute und reine Sein, es muß dieses Verfahren allerdings das religiöse und christliche Gefühl tief beleidigen und abstoßen, und das ist doch auch ein Moment, was selbst bei der spekulativen Thätigkeit nicht ganz übersehen werden sollte. Doch wir brauchen uns wahrlich nicht auf das Gefühl allein zur Widerlegung dieser Konstruktion zu berufen; wir können sie vielmehr mit Beziehung auf die früher dargelegte Bedeutung des Formalen für's Denken als eine in der Wurzel mißlungene und unhaltbare von vorn herein betrachten, und machen, um sie zu würdigen, vor allen auf die Wahrheit aufmerksam, daß nicht alles, was sich logisch richtig konstruiren und deduziren läßt, deßhalb auf innere Wahrheit Anspruch machen kann. Und wenn Günther irgendwo die Läugnung der Negation als Abstraktion in ihrer Anwendung auf Gott als einen geistlosen und geistreichen Gedanken wegwerfend behandelt (Th. a Scpl. p. 183), so geben wir ihm dagegen zu bedenken, daß das Spiel mit logischen Begriffen dem Menschen vermöge der Natur des Denkens freilich in all und jeder Weise ermöglicht, aber deßhalb noch nicht überall statthaft und vom Guten ist. So kann ich mit der Dreitheilung der Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein logisches Spiel treiben, wenn ich die Gegenwart abstrakt logisch als das Moment der Gleichzeitigkeit, die Vergangenheit als das vor, die Zukunft als das hinter diesem Punkte liegende auffasse, und nun in der Vergangenheit sowohl wie in der Zukunft eine neue Dreitheilung als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ansetze, und in jedem dieser betreffenden Gebiete wieder u. s. w. u. s. w., und die lateinische Sprache z. B. hat in der That zur Ausführung dieses Prozesses in ihrer Tempusbildung einen Ansatz gemacht im Gegensatz zur Griechischen, die indem sie mit dem dem Präsens gegenüberstehenden Aoristus in das aller Zeit zu Grunde liegende in sich unbegrenzte Sein und Leben hinübergreift, einen ganz andern Weg des Denkens weiset. Wer sieht aber nicht, daß wenn man mit einem solchen Spiele über die Nothdurft des empirischen Denkens hinaus Ernst macht, man nur von dieser Anomalie des empirischen Denkens sich umherzerren läßt, welcher gemäß wir die an und für sich im Denken nur implicite vorhandenen Formalbegriffe als Realbegriffe herausstellen und behandeln. Günther nun begeht in seiner Kreationstheorie den Fehler, daß er nicht

allein die Kategorien des kreatürlichen Denkens als solchen, sondern selbst diese Anomalie desselben in Gott überträgt und so, um gleich den schreiendsten Widerspruch in seinem Resultate herauszuheben, während wir selbst für uns, wenn uns, in den Normalzustand der einstigen Verklärung zurückgekehrt, Gott wird Alles in Allem geworden sein, den Zustand erwarten, wo das Nichts nicht mehr für uns sein wird, d. h. wo der Formalbegriff per eminentiam absolute nur mehr implicite für uns vorhanden ist, wird im Gegensatz dazu bei Günther der Begriff des Nichts als das andere, gleich ewige und wesentliche Moment in das absolute Sein und Bewußtsein hineingelegt. Wie nun überhaupt jeder Mißbrauch, jede in der Sache nicht berechtigte Anwendung der logischen Form sich selbst vernichtet und aufhebt, so werden wir zunächst die logische Unhaltbarkeit der Güntherschen Konstruktion näher in's Auge zu fassen haben, um darnach zu der methaphysischen und dogmatischen überzugehen.

Der erste logische Fehler, den Günther in seiner Kreationstheorie macht, ist der, daß er auch hier zu dem Resultate eines Gedankens ohne Denkenden gelangt, daß er für den Denkproceß keinen Träger und Subjekt hat. Wer oder was soll, bei der Voraussetzung, daß sich der formale Weltgedanke aus dem gegenseitigen Negiren der Personen innerhalb des göttlichen Bewußtseins ergibt, der Träger dieses Gedankens sein? Entweder kann es doch nur die Wesenheit, oder die drei Personen, oder die eine absolute Persönlichkeit, die sich aus den drei Personen ergibt (!) sein. Die Wesenheit kann es nicht sein, denn die ist als solche d. h. abgetrennt von den Personen (was freilich zu denken unstatthaft ist) kein denkendes Princip. Sollten es die einzelnen Personen sein, so würde also der Gedanke des dreifachen Weltganzen dreimal in Gott gesetzt sein, und damit, um von allen anderen abzusehen, die Einheit des göttlichen Erkennens und Wollens aufgehoben sein. Sollte es endlich die eine absolute Persönlichkeit, das absolute Ich in den drei Ichen sein, welches diese Abstraktion des formalen Weltgedankens in Gott vollzieht, so würde also Ernst gemacht mit diesem Gedanken und dieser abstrakte Begriff der absoluten Persönlichkeit in Gott würde an die Stelle des lebendigen dreieinigen Gottes treten und wenn wir sehen, wie Günther noch in der neuen Auflage der Vorschule II. p. 537 den Satz niederschreibt, daß die einzelnen Personen in Gott nur die Elemente

der einen Persönlichkeit sind, so kann man sich wohl der Vermuthung nicht erwehren, daß dieses eben die Ansicht sei, wohin Günther neigt. Daß aber dieser Begriff der einen absoluten Persönlichkeit, insoweit er etwas anders als ein vorläufiger und unvollkommener Ausdruck der Wahrheit ist, die eben das Dogma von der Dreipersönlichkeit ausspricht, dogmatisch wie logisch unhaltbar ist, haben wir schon früher gesehn. Kann also weder die Wesenheit, noch die einzelnen Personen, noch die absolute Persönlichkeit (!) als Träger des formalen Weltgedankens angesehn werden, so folgt, daß derselbe entweder nur dem einen dreipersönlichen Gotte als solchem zugelegt werden kann, oder daß gar kein Subjekt, kein Träger für denselben vorhanden ist. Ist der eine, dreipersönliche Gott als solcher der Träger des Gedankens der Kreatur, so darf ich, um ihn als solchen zu denken, da er eben als solcher als die absolute Identität des erst innerhalb der Kreatur sich offenbarenden Gegensatzes des Formal- und Realprincipes gedacht werden muß, und die Unterscheidung der drei Personen innerhalb des sie umfassenden Begriffes der Wesenheit und also die abgesonderte Setzung dieses Begriffes der Wesenheit als eines vierten neben den drei Personen eben nur eine Anomalie der im empirischen Denken vorgenommenen begrifflichen Fassung des Geheimnisses ist, so darf ich also, um ihn als solchen zu fassen, eben nicht auf diese, im empirischen Denken vorliegende Unterscheidung eingehen. Indem und insoweit daher Günther durch die Uebertragung der Negation in Gott auf diese Unterscheidung des empirischen Denkens als eine reale eingeht, entschwindet ihm der reale Träger des Weltgedankens im Absoluten, es wird zu einem Denkprocesse ohne denkendes Subjekt, in ähnlicher Weise, wie wir schon in der Natur bei Günther ein Denken ohne Denkendes gefunden haben; nur der denkende und abstrahirende Philosoph selbst bleibt am Ende als Subjekt und Träger dieses Gedankens übrig. — Mit diesem ersten steht ein zweiter logischer Fehler in der Güntherschen Konstruktion in enger Verbindung, nemlich die Verwechslung der von ihm angenommenen gegenseitigen formalen Negation der Personen in Gott mit dem positiven Weltgedanken. Günther behandelt es überall als eine sich ganz von selbst verstehende Sache, die gar keines weitern Nachweises bedarf, daß diese formale gegenseitige Negation der Personen als solcher in Gott deckend ist mit dem formalen Gedanken der Kreatur. Was dabei zu Grunde liegt, ist offenbar nichts anderes, als die scheinbare

Analogie, die zwischen den drei Personen in Gott und der dreigliedrigen Kreatur stattfindet. Indem er diese anscheinende Analogie vorfindet und nach Uebertragung des empirischen menschlichen Denkprocesses in Gott eine dreifache Negation hineinkonstruirt, setzt er beide als deckend an, ohne weder, was doch in diesem Falle vor allen nöthig gewesen wäre, die Parallele im Einzelnen nachzuweisen, noch überhaupt irgend einen Grund zur Rechtfertigurg dieses Verfahrens anzugeben. Was das erste angeht, so werden wir darüber unten genauer sprechen. Das Verfahren selbst aber muß seine volle innere Widerlegung in dem, was wir über die Natur des Formalen im Denken und der Negation insbesondere gesagt haben, bereits gefunden haben. In der That tritt es grade an diesem Punkte besonders klar hervor, wie Günther seine Spekulation nur dadurch durchsetzt, daß er nicht allein das Gesetz, sondern auch die Anomalie des menschlichen Denkens auf Gott überträgt. Nehmen wir nemlich für den Augenblick mit Günther an, daß die Negation implicite auch im göttlichen Denken vorhanden sei, wie sie implicite allerdings in allem kreatürlichen Denken liegt, so würde doch der unter dieser Voraussetzung dem Vater beigelegte Gedanke: Ich Vater = Nicht Sohn und Nicht Geist, im Denken des Vaters nur die Ergänzung seiner mit dem Sohne und dem Geiste zu dem einen vollen Bewußtsein der Gottheit zur Folge haben, grade so, wie im geschaffenen Geiste das Denken des mit ihm und außer ihm im Ganzen der Kreatur vorhandenen andern Seins den (in diesem Falle formalen) Begriff des geschaffenen Seins, der Kreatur erzeugt. Daß aber dieser formale Begriff des Begrenztseins durch ein anderes Sein in unserm empirischen Denken, indem er quasi substanziirt, als Substantivum gefaßt wird, als ein neuer Begriff (des Raumes) hervortritt, das ist eben nur vermöge der Anomalie des empirischen Denkens, wie wir früher nachgewiesen. Keineswegs ist nun aber dieser so entstandene substanziirte Formalbegriff des Raumes deckend und identisch mit dem Realbegriffe des andern Seins, durch Abstraktion von dem er entstanden ist, und so muß uns vollständig das innerlich-Unhaltbare in dem Verfahren Günthers erhellen, wenn er von der einen Seite den empirischen Denkproceß in Gott überträgt und doch anderseits die Konsequenz desselben durch das Wesen des Absoluten wieder aufzuheben vermeint, grade so, wie wir ihn einen unendlichen Raum und eine unendliche Zeit in Gott ansetzen sehen. Der blos for-

male Begriff der Negation, der aus der Unterscheidung der Personen entspringt, soll in Gott — so allein können wir in die Günthersche Spekulation einen Zusammenhang bringen — eben weil es das göttliche Denken ist, in den positiven Gedanken umschlagen, da doch in Wirklichkeit nicht einmal dieser formale Begriff in Gott gesetzt werden konnte, ohne Gott und sein immanentes Leben unter die Unterscheidung von Form und Wesen zu stellen, die wie wir gesehn, erst aus der Kreation entspringt, und eben das Charakteristikon des kreatürlichen Seins und Denkens bildet. — So wenig nun, wie diese falsche Anwendung des logischen formalen Denkprocesses in Gott als innerlich berechtigt oder auch nur einmal als möglich erscheint, weil kein Subjekt für denselben vorhanden ist, so wenig kann dieselbe zu dem Resultate führen, welches durch sie erreicht werden soll. Erscheint es nemlich, wie wir oben sahen, als das Ziel dieser Güntherschen Spekulation, die Kreation und die Existenz der Kreatur dadurch philosophisch zu rechtfertigen und zu begründen, daß sie in einen innern Zusammenhang mit dem immanenten Leben Gottes gesetzt, als eine Ergänzung des absoluten Lebensprocesses selbst, die aber doch nur durch den freien Willen verwirklicht werden konnte, aufgefaßt wird; so wirft sich uns hier die Frage entgegen, ob denn nun wirklich durch die vollzogene Kreation diese Negativität in Gott aufgehoben ist, diese Leere ihre Erfüllung und dieses Defizit seine Ergänzung gefunden hat? Und offenbar müssen wir diese Frage mit Nein beantworten, wenn wir nicht den immanenten Leeensproceß des Absoluten selbst alteriren oder vielmehr in die Kreation selbst aufgehen lassen wollen. Gott vergißt gleichsam nur die innere Leere in ihm selbst über seiner Thätigkeit im Schaffen. Denn würde in der That durch die vollzogene Kreation die Negation in Gott aufgehoben, so bestände ja, da nach Günther diese Negation wesentlich aus dem göttlichen Lebensproceß selbst entspringt, dieser als solcher nicht mehr; besteht er aber als solcher neben der vollzogenen Kreation in Gott, so ist offenbar, daß diese Negation nicht mit dem Gedanken der Kreatur deckend und identisch war.

Der letzt-berührte Punkt führt uns nun endlich zu der Stellung der Güntherschen Kreationstheorie in metaphysischer und demnächst in dogmatischer Beziehung hinüber. Was die metaphysische Rücksicht, in der sich zugleich der dogmatische Hauptpunkt erledigt, nemlich die reale und wesenhafte Unter-

scheidung des Absoluten und des Endlichen angeht, so haben wir schon mehrmals hervorgehoben und nehmen es auch jetzt nicht zurück, daß wir einer pantheistischen Vermengung des Unendlichen und des Endlichen Günther in seiner Grundtendenz nicht beschuldigen können, so lange er bestimmt und klar und zwar nach der Konsequenz seines Systemes, dem Endlichen nur durch den Akt des göttlichen Willens seine Wirklichkeit gibt, umgekehrt tritt ja vielmehr grade das als Grundüberzeugung hervor, diese innere Nothwendigkeit oder apriorische Bestimmtheit in der Kreation, wodurch allein sie über den unbefriedigenden Charakter des blos Zufälligen und Willkürlichen scheint erhoben werden zu können, mit der Abhängigkeit derselben von dem freien Willen Gottes vereinigt zu haben und auch wir verkennen keinen Augenblick die Wahrheit, daß es dem Pantheismus gegenüber noch mehr Noth thut, das Endliche in seiner Existenz metaphysisch zu begründen, als das Absolute. Aber dennoch müßte es auch hier wunderlich zugehen, wenn die falsche Anwendung des logischen Formalismus nicht mit metaphysischen Irrthümern verknüpft sein sollte. Und wenn wir nun das Charakteristische des in der pantheistischen Richtung sich bewegenden Denkens dahin bestimmen müssen, nicht, daß der Begriff Gottes als des absoluten Seins geläugnet, sondern daß er nur als ein nothwendiges Moment des endlichen (menschlichen) Denkprozesses angesetzt wird, so können wir allerdings trotz der oben ausgesprochenen Anerkennung Günther von dem Vorwurfe nicht freisprechen, daß er an dieser Richtung des pantheistischen Denkens in demselben Maaße participire, als er nach einem logisch nothwendigen Denkproceß das Verhältniß der Kreatur zu Gott zu bestimmen unternimmt. Wird der formale Gedanke der Kreatur, indem er identisch gesetzt wird der aus dem absoluten Lebensprocesse sich ergebenden Negation, als das positive Moment angesetzt, durch welches eine in Gott stattfindende Negativität ausgeglichen und erfüllt wird, so wird offenbar die Kreatur zunächst ihrem Begriffe nach als formaler Gedanke eben so gut als das Komplement Gottes angesetzt, wie Gott als das Komplement der Kreatur, und indem in solcher Weise die Begriffe des Absoluten und des Endlichen in eine a priori bestehende Wechselbeziehung gesetzt werden, wird offenbar der Kreatur in demselben Maaße zu viel Antheil an der Realität beigelegt, als anderseits die Negativität in Gott übertragen wird. Und wenn auch dieses Wechselverhältniß zunächst nur zwischen Gott und

dem formalen Gedanken der Kreatur angesetzt und nur dieser formale Gedanke der Kreatur als ein konstitutives Moment im göttlichen Lebensproceß aufgefaßt wird, die Realisirung selbst aber dem freien göttlichen Willen anheimgestellt bleibt, so wird doch offenbar, wie wir schon früher sahen, der Wille Gottes selbst unter das Zwangsgesetz des logischen Processes in Gott gestellt und diese Herrschaft des logischen Processes im immanenten Leben Gottes bleibt auch hier nicht ohne ihre nothwendige metaphysische Nachwirkung, indem ja in letzter Instanz die Schöpfung in ihrer Verwirklichung als Ausgleichung eines innern Mißverhältnisses in Gott selbst erscheint; wobei wir nur noch nachträglich die Frage zu stellen haben, weshalb, wenn einmal die Schöpfung als Ausgleichung des Minus aufgefaßt wird, mit dem die zweite und dritte Person in der Gottheit der ersten gegenüber behaftet erscheinen, dann nicht dem h. Geiste eben so gut oder noch vielmehr eine Schöpfung vindizirt wird, als dem Sohne, indem doch in diesem jenes angebliche Minus jedenfalls in einem noch gesteigerten Maaße erscheint. — Indem also das absolute Sein in seiner Realität nur festgehalten werden kann als das absolute Bewußtsein, dieser Proceß des absoluten Bewußtseins aber in nothwendige (logische) Verbindung gesetzt und in letzter Instanz abhängig gemacht wird von der Realisirung des Weltgedankens, so wird offenbar am Ende doch die Welt in ihrer Realität zu dem Schwerpunkte gemacht, auf welchem das ganze Gebäude des Seienden sich stützt und es kommen in der That in dieser Beziehung Ausdrücke in Günther's Schriften vor, die nicht leicht einer zu rechtfertigen im Stande sein möchte. So wenn die Frage gestellt wird: wie denn Gott ohne die Kreatur das allerrealste Wesen sein könne, (Eur. und Herakl. p. 517) oder wenn das Absolute und das Endliche als die beiden Seiten des einen absoluten Seins bezeichnet werden (Lyd. 49 p. 121) und ähnliches. Daß nun Günther mit diesen Bestimmungen über die Grenzen des bis jetzt definirten Dogmas in diesem Punkte weit hinausgeht, bedarf wohl keines weitern Beweises; schwerlich aber wird er sich für dieselben die dogmatische Sanction in der Zukunft erringen. Direkt gegen den Geist des Dogmas verstoßende Ausdrücke in diesem Punkte sind nicht selten; z. B. wenn die Schöpfung als eine That hingestellt wird, von der es zweifelhaft sein könnte, ob sie Gott gelingen würde oder nicht, oder wenn gesagt wird, daß Gott durch die Schöpfung erst zum

faktischen Bewußtsein seiner Allmacht gelangt sei und ähnliches. (Lyd. 50. p. 55. Vorschule II. p. 328.)

Beruhte nun, wie wir gesehn, die solcher Weise als philosophisch und dogmatisch unhaltbar sich erweisende Kreationstheorie Günthers lediglich auf einer ungescheuten Uebertragung der Negation auf das immanente Leben Gottes, so sind wir hier an der Stelle, wo wir der Unhaltbarkeit dieses Verfahrens und der Richtigkeit des entgegengesetzten Principes, wonach die Formalbegriffe unseres Denkens und namentlich der Begriff der Negation in keiner Weise auf Gott übertragen werden dürfen, uns vollständig bewußt werden müssen. In der That können wir den Satz, omnis determinatio est negatio, das Schreckenswort, wodurch, wenn es wahr wäre, das Denken unwiderruflich dem Pantheismus zugetrieben würde, indem wir dann Gott, um ihn als mehr als den absolut bestimmungslosen, also leeren Begriff des Seins zu denken, nothwendig als in sich beschränkt und verendlicht denken müßten, nur als eine unberechtigte Uebertragung der Form des endlichen Denkens auf das Absolute ansehen. So lange ich dem Dogma gemäß jede Person in Gott nur als die ganze Wesenheit und die Wesenheit nie anders real als in den Personen denken darf, so lange kann aus der determinatio in Gott, die im Begriffe der Personendreiheit liegt, keine negatio hervorgehen. Nur dann geschieht dieses, wenn ich die drei Personen innerhalb des Begriffes der Wesenheit, (der in diesem Falle zu einem blos abstrakten Begriffe wird) als neben einanderstehend betrachte, eine Anomalie, der wir freilich in begrifflicher Fassung des Dogmas, wie schon gezeigt, durchaus nicht entgehen können. Es müßte ja, wie wir auch schon gesehn haben, um aus der Unterscheidung der Personen eine Negation hervorgehen zu lassen, ein über dem immanenten dreieinigen Lebensproceß in Gott stehendes Bewußtsein und Denken gedacht werden, welches diese Abstraktion, aus der die Negation entspringt, vornimmt, und darin, daß der denkende Mensch, indem er das Mysterium begrifflich faßt, in der That anomal eine solche Stellung einnimmt, liegt die heilige Scheu begründet, die dem wahren Denken gebietet, nie über die Grenzen des dem empirischen Zustande des Denkens gemäß Nothwendigen in die Anwendung dieses begrifflichen Denkens auf Gott einzugehen; die Philosophie darf das begriffliche Denken nur handhaben, wie der Anatom das Cäzirmesser, nicht um Lebendes zu zerstören, sondern um durch Zerlegung des Lebens inne zu werden. Müssen

wir also jede Anwendung des begrifflichen Denkens auf das innere Mysterium des dreieinigen Gottes, außer in so weit es nach dem ausgesprochenen Grundsatze unabweisbar nothwendig ist, als unstatthaft abweisen, sehen wir ferner, wie Günther in demselben Maaße, als er den logischen Denkproceß auf Gott übertragend eine innere und nothwendige Motivirung der Schöpfung aus dem göttlichen Wesen selbst zu gewinnen sucht, über den dogmatischen Begriff derselben als der absolut freien That des göttlichen Willens hinausgeht, so folgt, daß wir uns ganz und durchaus an dieser dogmatischen Bestimmung halten müssen; und wahrlich doch nicht in der Güntherschen Formel, wonach der Mensch oder die Kreatur zu Gott spricht: du bedarfst meiner wie ich deiner, sondern nur in diesem Gefühle der absoluten Abhängigkeit von dem göttlichen Willen kann das innerste Bewußtsein, wenn es Gott gegenüber sich zusammenfaßt, seinen wahren Ausdruck finden; es wäre aber in der That schlimm, wenn die Philosophie zu einem andern Resultate führte, als zur Bestätigung dessen, was der Mensch in seinem heiligsten Augenblicke als seine innerste Wahrheit empfindet. —

Müssen wir also in konsequenter Anwendung unseres Grundsatzes von der Nichtanwendbarkeit der Form des endlichen Denkens auf Gott strenge bestehen und stehen bleiben bei der dogmatischen Bestimmung einerseits der Trinität als des absoluten Mysteriums, insofern nemlich endliches Denken nur vermöge der Unterscheidung von Form und Inhalt stattfindet, Gott aber nicht unter diesen Gegensatz von Form und Inhalt gestellt werden darf, und anderseits und eben deßhalb der Kreation als der reinen That des göttlichen Willens, so scheinen wir damit dem ganzen Gewinne für die philosophische Fassung des Grundverhältnisses entsagt zu haben, den Günther durch seine Spekulation erreicht zu haben beansprucht. Dabei aber können wir uns um so weniger beruhigen, als, wie wir schon bemerkten, die Günthersche Spekulation hier keineswegs der gangbaren theologischen Auffassung, welche ja ebenfalls eine ewige Weltidee in Gott, die doch eben so wenig eine rein zufällige, als ihre Realisirung eine rein willkürliche sein kann, annimmt, so fern steht, wie es auf den ersten Anblick scheinen könnte. Es wird also weiterhin unsere Aufgabe sein, nachzuweisen, daß wir durch die konsequente Anwendung unseres Grundsatzes im Stande sind, dem wahren Bedürfnisse des Denkens (der Philosophie) in Betreff des Begriffes der Kreation und der näheren Bestimmungen

desselben Genüge zu leisten und dadurch zugleich sowohl das Richtige, was in der Güntherschen Spekulation wirklich geleistet ist, zu würdigen, als auch das Mangelhafte der gangbaren Auffassung zu rektifiziren. —

Was zunächst das Verhältniß der Philosophie oder des Denkens zum Begriffe der Schöpfung angeht, so haben wir schon früher gesehn, daß das Faktum der Kreation wie der Urgrund so auch das Urpostulat alles endlichen Denkens ist. Insofern nemlich alles Denken als Unterscheiden und Beziehen des Unterschiedenen eine formal-reale Thätigkeit ist, führt es zunächst mit Nothwendigkeit auf einen Realgrund der unterschiedenen Realitäten; auf ein höheres Sein, durch Theilnahme an dem sie selbst im Sein sind; denn wollte ich das Sein durch Theilnahme an dem alles Einzelne das Sein hat, nur als den abstrakten und formalen Begriff des Seins ansetzen, der selbst keine objektive Realität hätte, so müßte ich ja eben dem das Sein absprechen, durch Theilnahme an dem alles andere nur im Sein ist. Also es gibt ein höchstes, reales Sein in allen unterschiedenen, ein allgemeines Sein in oder vielmehr über allem so und so bestimmten Sein. Dieses höchste und allgemeine Sein kann aber als reales Sein nur als persönliches (dreipersönliches) gedacht werden und eben deßhalb kann auch das Dasein des unterschiedenen, endlichen Seins nur durch den Willensakt des Absoluten, nur durch die That der Schöpfung gedacht werden. Wollten wir sie anders denken, so würden wir zuvor den Unterschied des Bewußtseins und das Sein vernichten, das Bewußtsein in seinem Ursprunge aus dem blos Seienden nachweisen, d. h. wir müssen entweder das Denken selbst vernichten oder auf das Mysterium der Schöpfung, als der Urthat des absoluten Willens, innerhalb deren und durch die es selbst erst ist, rekurriren; weiter können wir offenbar nicht vorangehen. Damit nun, daß wir den Begriff der Kreation als das Urpostulat des Denkens erkennen, ist offenbar ihrem Wesen als der reinen, absoluten That des göttlichen Willens kein Abbruch gethan, vielmehr ist sie eben darin grade als solche erkannt und gesetzt und daher bleibt es auch in diesem höchsten, philosophischen Sinne wahr, was der h. Thomas als das Bewußtsein der Kirche ausspricht, Deum creasse, sola fide tenetur. Eine empirische Bestimmung des Begriffes der Kreation auf dem Wege der Abstraktion ist nicht möglich, weil die Kreation eben die Urthat ist, innerhalb deren alles (endliche) Denken erst mög-

lich wurde. Die Wahrheit der Kreation ist, um einmal im Güntherschen Sinne zu reden, durchaus nicht im Wege des Begriffes, sondern nur im Wege der Idee, d. h. des Grund-Denkens zu erfassen, sie ist eben das reine Denken des absoluten Grundes. Dann aber hätte, müssen wir weiter hinzusetzen, dann hätte Günther sich selbst das Spiel nicht dadurch wieder verderben sollen, daß er diesen ganzen Proceß des begrifflichen Denkens auf den absoluten Urgrund, auf Gott übertrug, und so die Kreation aus dem Innern Gottes heraus konstruirte, statt für die faktisch vorhandene Kreation auf den Willen Gottes zu rekurriren.

Die nächste Frage, welche sich zur nähern Bestimmung des Begriffes der Kreation ergibt, ist die nach dem Motiv und dem Endzweck der Schöpfung. Ohne uns auf die theologische Kontroverse in Betreff dieses Punktes weiter einzulassen, können wir uns hier mit folgenden zwei Bemerkungen begnügen. Zuerst, daß mit Unrecht Günther beschuldigt wird, als ob er einseitig die Liebe Gottes zum Motiv der Schöpfung nahm. In der Tendenz seines Systemes liegt dieses wenigstens nicht, und er selbst hat ja auch bestimmt und klar seine Ansicht dahin ausgesprochen, daß er beides, sowohl die Liebe als Motiv als die Ehre Gottes als Endzweck mit einander verbindet. Lyd. 49. p. 241. Und da diese negativen Momente dialektisch mit den positiven im Verwirklichungsprozesse des Absoluten zusammenhängen, so liegt darin auch ihr Anspruch auf Verwirklichung ihres negativen und formalen Inhaltes, welche ihnen nicht minder die Liebe des Absoluten in sich selber (als seine Naturnothwendigkeit) als die Freithätigkeit des Absoluten (als Allmacht zur Verherrlichung seiner selbst) gewährt. Insofern ihm die Schöpfung etwas ist, was allerdings aus dem immanenten Leben Gottes hervorgeht, aber doch seine Verwirklichung durch den freien Willen Gottes erhält, mußte er ja beides mit einander anerkennen. Aber indem er auch hier den Fehler begeht, daß er auf den Inhalt der absoluten Wahrheit die empirische Form des Denkens anwendet, konnte er die klare Scheidung der Begriffe von Beweggrund und Endzweck nicht gewinnen, die sich uns sofort ergibt, wenn wir bei Anerkennung der Kreation als der reinen That des absoluten göttlichen Willens uns vor diesem Fehler hüten. Fassen wir nemlich die beiden mit einander in nothwendiger Wechselbeziehung stehenden Begriffe nur sofort in's Auge, so sehen wir bald, daß beide und zwar eben in dieser

ihrer Unterscheidung ihre Wahrheit und Geltung eigentlich nur für das endliche Denken haben. Denn von einem Motiv des Willens kann offenbar nur die Rede sein, insofern es einen außerhalb desselben liegenden Bestimmungsgrund gibt, und eben dieser Bestimmungsgrund muß dann von der andern Seite als das Ziel gefaßt werden. Beide Begriffe finden also auf das absolute Wollen rein als solches keine Anwendung. Insofern ich nun die reine That des absoluten göttlichen Willens, die Kreation, denke, und sie als solche auf den göttlichen Willen, der durch ein über oder außer ihm liegendes Motiv nicht bestimmt wird, eben deßhalb nicht mit Willkür verwechselt werden darf, die nur den Mangel des rechten Motivs für den relativ-freien Willen bezeichnet, zurückführen muß, kann ich ohne Zweifel mit Recht und unbedenklich die Liebe als das Motiv der Schöpfung bezeichnen, und so gefaßt ist dies keineswegs dogmatisch verpönt. Fasse ich aber die Thatsache der Kreation von der andern Seite, nemlich von dem Bewußtsein der Kreatur aus, so muß ich die Ehre Gottes als das Endziel bezeichnen, indem ja natürlich die Kreatur in sich so wenig das Ziel als den Grund ihres Daseins haben kann. Ohne diese strenge Festhaltung der Kreation als der reinen Thatsache des göttlichen Willens und des daraus sich ergebenden Denkens aber unterliegt es ebenso gut einem Mißverständnisse, wenn ich die Ehre Gottes als das Endziel, als wenn ich die Liebe als das Motiv und den Beweggrund der Schöpfung ansehe; die Kontroverse bewegt sich dann in fruchtlosem Hin- und Herreden. Indem also Günther in seiner Konstruktion sowohl der Liebe als der Ehre Gottes ihr Recht werden läßt, hätte er dieser unfruchtbaren Kontroverse ein Ende machen können, wenn er selbst nur nicht seinem Grundfehler gemäß die beiden Begriffe, wie sie im empirischen Denken vorliegen, unkorrigirt in Gott übertragen hätte.

Damit stehen wir denn an dem zweiten Vorwurfe, der der Güntherschen Kreationstheorie gemacht wird, daß nach ihr nemlich die Schöpfung doch am Ende auf eine Nothwendigkeit zurückgeführt wird, indem sie als ein nothwendiges Resultat des innern Lebens in Gott erscheint. Aber auch hier dürfen wir nicht übersehen, erstens daß Günther bestimmt und klar die Realisirung des formalen Gedankens d. h. eben die Schöpfung von dem freien Willen Gottes abhängig macht, zweitens daß er den Willen Gottes als einen nur durch das innere Wesen Gottes bestimmten, als einen über den Gegensatz von Freiheit und

Nothwendigkeit, der sich erst innerhalb des endlichen Seins aus dem Gegensatz von Geist und Natur (Idee und Begriff) ergibt, erhobenen ansetzt. (Thom. a Scpl. p. 220. Hat die Schöpfung aufgehört, eine freie That Gottes zu sein? Freiheit und Nothwendigkeit sind nur Daseinsweisen der Glieder des kreatürlichen Gegensatzes, daher die Begriffe von beiden, wenn sie über denselben hinausgreifen, ihre eigentliche Bedeutung verlieren. — Eur. u. Herakl. p. 518. Gott hat nicht-Nicht schaffen können, wie nicht Nicht-Durch sich sein. (!) So nothwendig und so frei wie die Liebe ist das Schaffen.) Und drittens, daß auch die gangbare Theorie, wenn sie nicht den ewigen Weltgedanken in Gott als einen rein zufälligen ansetzen will, nothwendig irgendwie eine innere Bestimmtheit desselben durch Gott selbst scheint annehmen zu müssen. Das fehlerhafte entsteht daher auch hier bei Günther nur durch die unbefugte Anwendung des formalen logischen Denkprocesses auf Gott, wovon die nothwendige Folge ist, daß der Wille Gottes unter dies Gesetz als eine ihm als ein anderes gegenüberstehende Macht gestellt wird, statt daß wir auf den absoluten Willen Gottes als auf den seine Bestimmung in sich tragenden rekurriren müssen, innerhalb dessen und seines Erfolges eben auch das endliche Denken und sein Gesetz erst beginnt. Günther vermochte es daher auch nicht, den Gegensatz, der sich in diesem Punkte grade auf dem Gipfelpunkte der Scholastik zwischen Thomas und Duns Skotus offenbarte, gründlich zu überwinden. —

Mit diesem zweiten hängt dann wieder der dritte Vorwurf gegen die Günthersche Kreationstheorie innigst zusammen, daß nemlich nach ihr die Schöpfung nur als eine ewige begriffen werden könne, indem, wenn sie ein nothwendiges Produkt des immanenten göttlichen Lebensprocesses sei, sie dann auch nothwendig mit diesem also als ewig gesetzt werden muß. Auch gegen diesen Vorwurf, sowie er da ist, müssen wir aber die Günthersche Theorie in Schutz nehmen und Günther selbst vertheidigt sich dagegen mit der durchaus richtigen Bemerkung, daß nur der formale Gedanke der Kreation mit dem göttlichen Lebensprocesse selbst gesetzt ist, daß aber, da die Realisirung den vollzogenen göttlichen Lebensproceß zur absoluten Voraussetzung hat, ein metaphysisches Prius Gottes durchaus bestehen bleibt. Um ein solches metaphysisches Prius kann es sich aber offenbar im Grunde allein handeln, indem eine der Schöpfung im Leben Gottes vorausgehende Zeit offenbar nicht gedacht werden kann,

ohne eben den Begriff der Zeit auf Gott zu übertragen. So gewiß es aber ist, daß der Begriff der Zeit erst in und mit dem Faktum der Kreation gegeben ist, so gewiß kann ich, absehend von dem Faktum der Kreation, in Gott keine Zeit, ja genau gesprochen nicht einmal eine Ewigkeit setzen, insofern eben die Ewigkeit nur in Gott, als dem Ewigen d. h. dem Absolut-Seienden ist, der Begriff Ewigkeit aber ein abstrakter Begriff ist, der erst für mein endliches Denken im Gegensatz zu dem Formalbegriffe der Zeit entsteht und Geltung hat. Allerdings hätte also Günther auch hier das Mangelhafte der nicht rektifizirten empirischen Auffassung überwinden können, wenn er nicht vielmehr auch hier durch die durchgeführte Uebertragung der empirischen Denkform auf Gott in den innern Widerspruch einer unendlichen Zeit in Gott sich verwickelt hätte, durch den es nun möglich wurde, daß Günther zu den allerverfänglichsten Aussprüchen in diesem Punkte, die wir gleichwohl nur als eine Konsequenz des unklaren Denkens, nicht als ihrer Tendenz nach häretisch ansehen können, kommen mußte. Günther findet nichts bedenkliches dabei, die Ewigkeit der Weltschöpfung auszusprechen. Vorsch. II. p. 139. Ja er meint sogar, es ließe sich mit wissenschaftlichem Ernste nicht allein von zwei Offenbarungen in dem einen Leben Gottes (Trinität und Kreation) sprechen, sondern sogar behaupten, es gäbe zwischen ihnen kein prius und posterius, sondern die Offenbarung ad extra sei von Ewigkeit auf die Offenbarung ad intra gefolgt, wie sich von den drei Personen als Momenten der persönlichen Gottheit mit dem Symbolum sagen läßt, es gebe unter ihnen kein prius und posterius. Eur. u. Herakl. p. 513. —

Als **vierter** Vorwurf gegen die Günthersche Kreationstheorie ergibt sich endlich die wie es scheint durchaus unausweichliche Konsequenz derselben, daß wir nach ihr nur von einer einzigen Schöpfung und von dieser als einer in ihrer Grundform wesentlich a priori bestimmten reden können. Natürlich, ist die Schöpfung das zweite Glied in der Kontraposition, deren anderes Glied Gott der dreieine ist, so kann sie erstens nur als eine und zweitens nur als eine in ihrer Form (Dreigliedrigkeit; Geist, Natur, Mensch) so bestimmte erscheinen, daß sie eben das zweite Glied in der Kontraposition bilden kann. Damit aber scheint dem kirchlichen und theologischen Bewußtsein, welches immer im Interesse der göttlichen Allmacht an eine mögliche Mehrheit der Welten und an eine Wahl Gottes zwischen

diesen möglichen mehren Welten festgehalten hat, direkt in's Angesicht geschlagen zu sein. Sehen wir aber der Sache auch hier nur schärfer in's Auge, so werden wir finden, daß sie trotzdem in der That so gefährlich nicht ist und grade an diesem Punkte am allerwenigsten. Denn so weit man auch immer die Möglichkeit in Betreff der Weltschöpfungen Seitens der Theologie ausdehnen mag, über eine gewisse Grenze ist man doch nie hinausgegangen und kann man nicht hinausgehen, wenn man nicht den Boden des vernünftigen Denkens verlassen will. Diese Grenze aber ist keine unbestimmte; sie liegt bestimmt und klar im Bewußtsein vor, in dem Gegensatze des Geistigen und Körperlichen (Geist und Natur). Kein Sein kann gedacht werden, das nicht unter diesen Gegensatz fiele, das nicht entweder als geistiges oder körperliches Sein, oder als die Synthese von beiden, oder als nicht freilich die Indifferenz, mit der es die sogenannte Identitätsphilosophie zu thun hat, sondern als die reale Identität beider gedacht werde; und kein Dogmatiker hat je über diese Grenze hinaus die mögliche Form der Kreation ausgedehnt. — Ueber diese allgemein anerkannte Grenze geht aber auch Günther nicht hinaus, indem er eine apriorische Bestimmtheit der Natur ansetzt; und wenn er also anders nicht thut, als daß er die von keinem geläugnete und durch die Natur des Denkens als solchen gegebene Form der Kreatur, die doch ohne Blasphemie keine rein zufällige und willkürliche genannt werden kann, auf ihren innern Grund zurückzuführen sucht, so ist nicht abzusehen, was er damit an und für sich dem wahren Glauben zuwiderlaufendes unternommen habe. Was also in dieser Beziehung Günther unverantwortliches zu sagen sich erlaubt, das werden wir auch hier einfach auf die Rechnung der ungebürlichen Uebertragung der logischen Denkoperation auf Gott zu setzen haben. Halten wir hingegen auch hier strenge an unserm Grundsatze fest, wonach wir die Kreation, wie sie faktisch in ihren wesentlichen Bestimmungen (abgesehen von den zufälligen Modifikationen, die innerhalb derselben z. B. durch den Mißbrauch der Freiheit Seitens der freien Geschöpfe können eingetreten sein), als der Gegensatz von Geist und Natur und die Ausgleichung des Gegensatzes im Menschen als der Synthese von Geist und Natur vorliegt, als das Faktum auffassen, innerhalb dessen und auf Grund dessen alles (endliche) Denken erst möglich und wirklich ist; so werden wir von der einen Seite diesen ungebührlichen Konsequenzen vollständig ent-

gehen, ohne den, wie wir sehen werden, unermeßlich reichen Gewinn zu verlieren, der für das Denken aus dem Gedanken der innern Bestimmtheit der Kreatur in ihrer wesentlichen Form (Dreigliedrigkeit) hervorgeht. Wir werden nicht behaupten, Gott hat die Welt so und so schaffen müssen, sondern wir werden die faktisch durch die That der Schöpfung so vorhandene Welt in der innern Bestimmtheit und Zusammenhörigkeit ihrer Theile als ein lebendiges, wahrhaft göttliches und Gottes würdiges Werk in Gott ihrem Schöpfer zu verstehn suchen; wir werden nicht sagen, Gott hat nur diese eine Welt schaffen können, sondern wir werden sagen, wir haben für unser Denken hinlängliche Arbeit damit, in das Verständniß dieser einen dreigliedrigen Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott uns zu vertiefen. Und wenn auf solche Weise die eigentliche Schwierigkeit nur umgangen, und der Gedanke, daß Gott doch nur die eine so bestimmte Welt habe schaffen können, im Hinterhalte zu bleiben scheint, so ist darauf zu erwidern, daß es auch auf der andern Seite mit der Behauptung der Möglichkeit mehrer Welten wenigstens über die bezeichneten Grenzen hinaus nie ein eigentlicher Ernst werden kann; es sind darin eben nur nach beiden Seiten die Grenzen gewahrt, innerhalb deren unser endliches Denken eben als solches sich nur bewegen kann. — Indem wir also nunmehr dazu übergehen müssen, die innere Bestimmtheit der faktisch vorhandenen Kreatur als eines dreigliedrigen Ganzen von unserm Standpunkte aus zu verstehen, müssen wir zuvor auf den schon früher angedeuteten Mangel der Güntherschen Kreationstheorie zurückkommen, daß er nemlich seiner Seits nie einen wahren Ernst daraus gemacht hat, die nach seiner Konstruktion so nothwendige Parallele zwischen den drei Gliedern der Kreatur und den drei Personen in Gott im einzelnen durchzuführen. Allerdings fühlte Günther selbst wohl die Nothwendigkeit dieser Durchführung, und wir sehen ihn mehrere Male den Ansatz dazu nehmen, (so Eur. u. Herakl. p. 508. Janusk. 185) aber nie gelingt es ihm, hier zur Klarheit zu kommen. Am meisten scheint er sich bei einer Auffassung zu beruhigen, wobei die erste Person mit dem Geiste, die zweite mit der Natur, die dritte mit dem Menschen in Parallele gesetzt wird; wo man das unpassende und willkürliche bald einsieht. Es ist aber nicht zufällig, daß diese nach der Anlage der Konstruktion so nothwendige Parallele nicht gelingen will; sie kann nicht gelingen, sie ist eine in der Wurzel mißlungene und bringt eben

in ihrer Unhaltbarkeit den Grundfehler des ganzen Systemes am klarsten zur Anschauung. Denn wem kann es bei genaurem Nachdenken entgehen, daß eine Parallelisirung der drei Glieder der Schöpfung mit den drei Personen in Gott nur dadurch möglich ist, daß man bis zu einem gewissen Grade von dem absoluten Unterschiede des Kreators und der Kreatur absehend, beide unter das Gesetz des logischen Denkens als eines über beiden stehenden setzt, wie denn in der That Günther so weit geht, Gott und die Kreatur als das eine absolute Sein und beide für sich genommen als die Glieder und Seiten dieses einen absoluten Seins zu bezeichnen. Die Kreatur kann eben als solche nicht schlechtweg ein endliches Abbild Gottes gleichsam im Kleinen sein, sondern sie kann zuerst und vor allem, um als Kreatur gedacht zu werden, nur als die Kontraposition Gottes gedacht werden, nicht aber als die logisch-formale Kontraposition, wie Günther es will, die nur dadurch möglich ist, daß ich vorher Gott und die Kreatur unter den abstrakten Begriff des Seins, wie in der alten Schule, oder des Bewußtseins, wie bei Günther, stelle, sondern als die faktische und reale Kontraposition, die ich nur denken kann durch den Gedanken der Kreation, als der reinen That des absoluten göttlichen Willens. Liegt es aber im Begriffe der Kreation, daß sie als solche eine Kontraposition Gottes sei, d. h. kann, wenn Gott schafft, das Produkt seiner Thätigkeit nicht abermals ein Unendliches, sondern muß es ein Endliches sein, so ergibt sich ohne weiters aus dem Begriffe von Kreation die Urbestimmtheit derselben als Gegensatz von Natur und Geist, d. h. von Sein schlechtweg und vom im Bewußtsein (als denkende, wollende Person) formirten Sein, indem innerhalb der Kreatur sich das im Gegensatz des Formal- und Realprincipes, also als endliches realisirt zeigt, dessen absolute Identität eben den Begriff Gottes als des absolut-persönlichen Seins, als des dreieinigen konstituirt. Aus dem Gegensatze, der der Kreatur als solcher wesentlich ist, ergibt sich dann mit innerer Nothwendigkeit das dritte Glied der Kreatur, der Mensch, als die Synthese von Geist und Natur, als die Ausgleichung des Gegensatzes und die Erfüllung der leeren Mitte, die eben aus dem Wesen der Kreatur, als Gegensatz hervorgeht; das Glied also, welches als die Synthese des Formal- und Realprincipes innerhalb der Kreatur auf besondere Weise als das Ebenbild Gottes dasteht, der als der Dreieinige eben die absolute, reale Identität dieses

in der Kreatur sich offenbarenden Gegensatzes ist. — Indem wir in solcher Weise die Urbestimmtheit und die wesentliche Form der Kreatur aus dem Faktum der Kreation als solchem zum Verständnisse bringen, haben wir endlich auch die in der Theologie noch gangbare Auffassung überwunden, wonach wir von Ewigkeit in Gott eine wie zufällig entstandene und unerklärliche Idee der Kreation zu verlegen gewohnt sind, eine Auffassung, die offenbar nur auf einer a posteriori geschehenen unbewußten Uebertragung des formalen Denkprocesses auf Gott beruht und in demselben Momente als unhaltbar fallen muß, wo ich mir bewußt werde, daß die Zeit erst mit und durch die Kreation geworden ist. Wir haben, glaube ich, erreicht, was Günther erreichen wollte, aber deßhalb nicht erreichen konnte, weil er den Fehler der unbefugten Uebertragung der endlichen Denkform auf das Absolute, aus dem die ungenügende Fassung, die er bekämpfte, hervorging, statt ihn in der Wurzel zu heilen, vielmehr in extremer Weise zur Geltung brachte. Unsere weitere Aufgabe aber wird es nun natürlich sein, zu sehen, in wie weit wir die von dem Begriffe der Kreation aus gewonnene Idee der Kreatur der Empirie gegenüber festhalten und durchführen können.

§. 6. Geist und Natur.

Wir fassen a. den Gegensatz als solchen, b. die einzelnen Glieder desselben in's Auge.

ad a.

Daß wir, wenn von der Kreatur und vom endlichen Sein die Rede ist, sofort den Gegensatz von Geist und Natur, von Geistigem und Körperlichem in's Auge fassen müssen, ist eine Thatsache, die wie im allgemeinen menschlichen so auch im christlichen Bewußtsein wesentlich begründet liegt, immer klarer in demselben hervortritt und von der man mit Grund behaupten kann, daß sie selbst ihre dogmatische Ausprägung längst gefunden hat in dem bekannten Ausspruche des Conc. Latern. IV. cap. 1, den wir, wo von diesem Punkte die Rede ist, allerdings durchaus an die Spitze der Untersuchung stellen müssen: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus . . . . creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab

initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem; angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Mit dieser bestimmt und klar ausgesprochenen Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen sind nun aber noch keineswegs die Widersprüche hinweggeräumt, in die das subjektive Denken durch den empirischen Zustand des menschlichen Bewußtseins sich an diesem Punkte verwickelt sieht. Wird nemlich selbstredend wie im allgemeinen menschlichen, so in dem christlichen Bewußtsein und den dogmatischen Bestimmungen das Geistige mit dem Persönlichen, Denkenden und Wollenden als identisch gesetzt, so daß, wer es schlechtweg als etwas Unpersönliches, nicht Denkendes und Wollendes bestimmte, damit die Natur des Geistigen negirt hätte, so erscheint doch im empirischen Bewußtsein auf der einen Seite das geistige Princip im Menschen selbst als ursprünglich latent und auch fernerhin durchaus an die organische Entwickelung des Leibes gebunden und anderseits offenbart sich in der Natur, in der körperlichen Welt so gewiß ein geistiges Princip, als in ihr nicht ein todter Stoff, sondern ein Leben, eine Organisation, eine Ordnung und Zweckmäßigkeit hervortritt, und zwar ein geistiges Princip, welches nicht blos im Großen und Ganzen, sondern im Individuellen, in der Pflanze, im Thiere, als ein Analogon wenigstens des Denkens und Wollens hervortritt. Ferner: Allerdings müssen wir auch für das empirische Bewußtsein das geistige Princip im Menschen als das jeder Empirie, jeder einzelnen Beobachtung absolut vorausliegende, als Grundbedingung derselben ansetzen, denn wie könnte überhaupt nur eine Wahrnehmung, eine Erfahrung und Beobachtung stattfinden und möglich sein, wenn nicht im Geiste ein fester Punkt außerhalb der absoluten Bewegung des Lebens und Flusses der werdenden Dinge gegeben wäre. Wollen wir aber dieses im Ich vom empirischen Bewußtsein unmittelbar erfaßte geistige Sein für das Denken objektiv festhalten, so müssen wir es, wie oben schon nachgewiesen, der Anomalie des empirischen Denkens gemäß, in demselben Maaße an die Vorstellung binden, es uns vorstellbar machen, wodurch doch, da die Vorstellung vom körperlichen Sein hergenommen ist, eine für das geistige Sein durchaus inadäquate Form gegeben ist. Auf der andern Seite müssen wir, indem wir ein in der Natur sich offenbarendes Denken nicht läugnen können, entweder für dasselbe entsprechende

geistige Principe ansetzen, also Thierseelen, Pflanzenseelen, (warum nicht auch Crystallseelen?) Weltseele, und so aller Phantasterei Thür und Thor öffnen (wie wir es im Uebermaaße erlebt haben; man denke an die verschiedenartigen Elementar- und andern Geister, die erst die neuere Naturwissenschaft gebannt hat), oder aber, wenn wir dies in der Natur sich offenbarende Denken auf ein blos formales Princip glauben zurückführen zu können, so scheint nicht abzusehen, weshalb wir dann nicht auch das im Menschen sich offenbarende Denken als ein solches ansetzen sollten, womit dann natürlich die ganze Gedankenwelt des Menschen ihre objektive Realität verloren hätte. Wenn nun auch einem solchen extremen, alle Wahrheit vernichtenden Irrthume für die kirchliche Wissenschaft die Wurzel abgeschnitten ist durch die weitere kirchliche Bestimmung, die das Conc. von Vienne ausgesprochen und das fünfte Lateranensische wiederholt hat, daß die vernünftige und erkennende Seele selbst die Form (d. h. das Formalprincip) des Leibes sei, so tritt doch eben damit der Widerspruch für das subjektive Denken und die wissenschaftliche Schwierigkeit nur um so schärfer hervor, je unbedenklicher daneben in der Theologie von einem geistigen Principe in der Natur, von einer Thierseele, Weltseele, die Rede ist. — Alle diese so zu sagen praktischen Schwierigkeiten haben ihren Grund und letzten Anhalt in der logisch-metaphysischen Schwierigkeit, welche sich für das empirische Denken daraus ergibt, daß wir uns mit der Thatsache des Denkens und des Bewußtseins selbst unmittelbar in einen Gegensatz (Dualismus) des Seins versetzt sehen, durch den das Denken selbst bedingt ist, während wir doch auf der andern Seite eben so nothwendig zu dem einen Begriffe des Seins hingetrieben werden, durch Theilnahme an welchem allein sowohl das denkende als das körperliche (ausgedehnte) Sein als seiend gedacht werden kann. Fassen wir demgemäß den abstrakten Begriff des Seins als das den beiden Gliedern des Gegensatzes im Sein gemeinsame, und bestimmen diese selbst als denkendes und körperliches (ausgedehntes) Sein, wie es Kartesius thut, als Erbe allerdings der Scholastik, nachdem nemlich das, was eigentlich in der Scholastik gelebt hatte, der lebendige Glaube, abgestorben war, so bleibt für den Denker nur die Konsequenz des Spinoza über, der das Denken und die Ausdehnung als die beiden Seiten (Attribute), des (absoluten) Seins faßt, welches ja für das in der Empirie sich festrennende Denken nirgends anders, als eben

in diesen beiden Attributen real ist. Und von da ist dann wieder nur eine natürliche Konsequenz zu dem in dem subjektiven Pantheismus ausgebildeten, das Denken als ein blos formales am körperlichen Sein, an der Natur haftendes fassenden Monismus, der aber nie zu einer so furchtbaren geistigen Macht hätte werden und nie eine solche geistige Herrschaft, wie er heut zu Tage ausübt, hätte erlangen können, wenn ihm nicht die, eben auch erst durch die vorwiegend subjektive Thätigkeit des Denkens in ihrer ganzen Bedeutung aufgeschlossene Thatsache von der Bedeutung des formalen Principes in der Natur, in welchem wir etwas Geistiges erkennen müssen, ohne ihm doch eine geistige Subsistenz einräumen zu können, zur Seite stände. Die Macht dieser Thatsache ist so überwiegend, daß wir gegenwärtig auch die, welche an und für sich vor den religiösen und moralischen Folgen dieses Standpunktes im Denken, dessen Kehrseite ja offenbar der nakteste Materialismus und der baarste Unglaube an alles Höhere ist, zurückbeben und die sie nicht wollen, dennoch demselben unterliegen sehen; daß sie auf das ganze Glaubensleben wie ein drückender Alp sich gelagert hat. Hier liegt also eigentlich der Punkt, worum es sich gegenwärtig handelt, und, ob es dem im Glauben begründeten Denken gelingen wird, das Formale in der Natur zu erklären und zum Verständnisse zu bringen, ohne weder auf der einen Seite, wie die alte Schule dem gewöhnlichen Bewußtsein folgend es unbedenklich thut, ein geistiges Princip (Thierseele, Weltseele) innerhalb der Natur anzusetzen, eine Unklarheit, die heut zu Tage nicht mehr wie früher so hingehen kann, noch mit der neuern Philosophie und Naturwissenschaft auch den Geist im Menschen und damit also das Geistige überhaupt als ein nur formales, nur als Eigenschaft an der Materie, nicht real und wesenhaft subsistirendes zu fassen, davon hängt es ab, ob der Glaube dem Materialismus der Gegenwart die angemaßte geistige Herrschaft wissenschaftlich wieder zu entreißen im Stande sein wird. —

Daß nun Günther, indem er einerseits den realen Gegensatz von Geist und Natur als Grundpostulat des Denkens in der Philosophie geltend macht und anderseits die Natur nicht mit Kartesius, schlechtweg nur als das Körperliche, Ausgedehnte bestimmt, sondern das Formale, den in ihr sich offenbarenden Gedanken, wodurch sie als ein Organismus im Ganzen wie im Einzelnen uns entgegentritt, in's Auge faßt, darin hat er das Bedürfniß des Denkens in dem gegenwärtigen Augenblicke auf's

tiefste erfaßt und wir glauben, daß manche seine Gegner zum Theil nur deßhalb es sind, weil sie weniger tief und ernst als er dieses Bedürfniß erfaßt haben. Er hat wie von der einen Seite dem kirchlichen Bewußtsein, welches den realen Gegensatz von Geistigem und Körperlichen im endlichen Sein an die Spitze stellt, und von der andern Seite dem Resultate der Naturwissenschaft Rechnung getragen, indem er dieses Resultat, welches in der Erkentniß der Organisation in der Natur besteht, in jenen Gegensatz innerlich aufnimmt und an seine Stelle weiset. Daß Günther durch seine Lehre von dem Naturbewußtsein (auch im Menschen, insoweit er Naturwesen ist) mit der kirchlichen Lehre, wonach die Seele als die Form des Körpers zu fassen ist, nur durch eine Inkonsequenz und ein Mißverständniß (freilich nicht blos von Seiten seiner Gegner oder seiner Anhänger, sondern sogar seiner selbst) in Widerspruch gesetzt werden kann, wird weiter unten genauer erhellen; vorläufig genügt die Bemerkung, daß Günther, wenn er neben dem Leibe und dem Geiste noch ein drittes quasi geistiges Princip (Seele) im Menschen aufstellen wollte, ja offenbar im Widerspruche mit seinem Grundprincipe, dem Dualismus, zur Trichotomie im Menschen kommen müßte. — Ebenso wenig aber werden wir, nach allem, was bisher gesagt ist, von vorn herein geneigt sein zu glauben, daß Günther diesem tiefsten Bedürfnisse des Denkens für die Gegenwart wahrhaft genügt habe. Vielmehr erkennen wir leicht, daß Günther durch die nothwendige Konsequenz seines Grundfehlers, wonach er, statt im Glauben das empirische Denken zu rektifiziren, vielmehr von dem empirisch gewonnenen Begriffe des Selbstbewußtseins aus den Glauben subjektiv systematisirt, auch hier zunächst in Betreff des Grundgegensatzes im endlichen Sein zu einem unhaltbaren Resultate gelangt. Wir haben schon bemerkt, daß Günther den von der Schule allerdings noch nicht korrigirten und rektifizirten Grundfehler des empirischen Denkens, den abstrakten Begriff des Seins beim Denken des Endlichen zu Grunde zu legen und darnach die Glieder desselben, als geistiges und körperliches Sein zu bestimmen, gewissermaßen als ob es ein indifferentes Sein gäbe, aus welchem nach der einen Seite das geistige, nach der andern Seite das körperliche Sein hervorginge; daß, sage ich, Günther diesen Fehler wohl erkennt, wie namentlich in seiner Kritik gegen Kartesius, die auf die Scholastik zurückfällt, hervortritt. Aber statt nun auf eine Rektifikation dieses Fehlers

einzugehen in der Erkenntniß, daß diese Bildung des abstrakten Begriffes des Seins, welches dann nach dem Gegensatze des Geistigen und Körperlichen bestimmt wird, eine Anomalie des empirischen Denkens ist, während im reinen Denken nur der Gegensatz des geistigen und körperlichen Seins (des Seins schlechtweg und des im Bewußtsein formirten Seins) gedacht werden kann, der aber als solcher in einem höheren über diesen Gegensatz stehenden realen Sein (Gott, dem Dreieinen) wurzelt und seine Realität hat, statt dessen, sage ich, hat Günther nur einen andern abstrakten Begriff, den Begriff des Bewußtseins, an die Stelle von jenem als das den Gliedern des Gegensatzes Gemeinsame gesetzt. Günther thut also zunächst im Wesentlichen ganz dasselbe, was die so hart von ihm deßhalb getadelte Schule thut, auch er begibt sich unter die Herrschaft des logischen Begriffes, indem er einen abstrakten Begriff als einen realen ansetzt, er tauscht nur den Begriff des Seins mit dem des Bewußtseins. Und wenn er nun auf der einen Seite durch diesen Tausch allerdings zu gewinnen scheint, insofern er den Begriff der Natur als einer lebendigen und organisirten in das Grundschema seines Systemes aufnehmen kann, so scheint doch in der That, auch abgesehen von dem wahren Werthe dieses anscheinenden Vortheils, der Nachtheil auf der andern Seite noch bei weitem größer zu sein. Denn zuerst, da doch der Begriff des Bewußtseins den des Seins zu seiner absoluten Voraussetzung hat, kein bewußtes Sein gedacht werden kann, ohne als Seiendes gedacht zu werden, so kann auch Günther, indem er die beiden Glieder des Grundgegensatzes im endlichen Sein als die beiden Hälften (Bruchstücke) des Bewußtseins bestimmt, des Begriffes des Seins dabei keinesweges los werden. Vielmehr ist er genöthigt, jenem Abstraktionsbegriffe des Seins, den allerdings auch die Scholastik noch nicht zu überwinden im Stande war, bis zu einem gewissen Grade Realität zu geben und so ergibt sich ihm der Begriff des *indifferenten Seins*, für den wir die Belege schon oben angeführt haben. Die nahe liegenden Konsequenzen dieses bedenklichen Begriffes sind wir auch hier weit entfernt, Günthern aufbürden zu wollen, aber bitten müssen wir doch, uns irgendwie zu erklären und irgend welche Merkmale angeben zu wollen, wodurch der Geist als noch indifferentes Sein vom Sein in der Natur sich unterschide? Mit der Antwort wenigstens: „eben durch die Bestimmung zum Bewußtsein“ werden wir uns um so weniger abfer-

tigen lassen, als Günther den aristotelischen und scholastischen Begriff des nur potentia vorhandenen, wie wir schon gesehn, anzuerkennen keineswegs geneigt ist. —

Nicht weniger verwerflich sind die Konsequenzen, welche aus dem Gedanken, den Gegensatz im endlichen Sein nach dem gemeinsamen Begriffe des Bewußtseins zu bestimmen, für das Wesen der Kreatur selbst hervorgehen. Da nemlich Bewußtsein seinem Begriffe nach nur als ein Ganzes und Untheilbares gefaßt, nur als Urbestimmung eines Seins, nicht aber als eine zu einem Seienden später von außen her hinzukommende Qualität verstanden werden kann, so wird, indem Günther jedem der beiden Glieder im Gegensatze des endlichen Seins ein Bruchstück des ganzen Bewußtseins zutheilt, als Grundzug im Leben der Kreatur das Bewußtsein gesetzt, etwas nicht zu sein, was es sein sollte und das Streben, etwas sein zu wollen, was es seiner Natur nach nicht sein kann. Das ist, wie Günther selbst in der schon angeführten Stelle aus den Süd- und Nordlichtern sagt, die gemeinsame Klage, worin die Glieder der Kreatur als in ihrem Grundton zusammenstimmen, eine Klage, die wie Günther selbst bemerkt, keineswegs dadurch beseitiget wird, daß diese beiden Hälften des kreatürlichen Bewußtseins im Menschen formal verbunden sind. Wer sieht aber nicht, daß dann in der That der Allmacht des Schöpfers „der große Versuch nicht gelungen wäre," wenn der Grundton seiner Kreatur, wohlgemerkt nicht in Folge etwa durch die Freiheit der Kreatur eingetretener Störung, sondern in Folge des in der Kreation gesetzten Verhältnisses nur eine gemeinsame Klage wäre; denn daß wir das dermalige Seufzen aller Kreatur nicht in Abrede stellen wollen, versteht sich von selbst. Nebenbei sehen wir auch an dieser Stelle wieder, wie Günther die anomalen Zustände des dermalen Bewußtseins mit dem Normalzustande konfundirt. Noch viel bedenklichere Konsequenzen würden sich ergeben, wenn wir, das Verhältniß des so gefaßten Gegensatzes im endlichen Sein zu dem absoluten Bewußtsein in's Auge fassend, die Wahrheit, daß ein Bewußtsein doch nur als ein Einiges und Ganzes verstanden werden kann, geltend machen wollten. Es könnte diese Konsequenz keine andere sein, als eine mutatis mutandis geschehene Erneuerung der Spinozischen Lehre, indem wie dort geistiges und körperliches Sein als die beiden Seiten des absoluten Seins, so hier Geistes- und Naturbewußtsein als die beiden Seiten des einen absoluten Be-

wußtseins erscheinen würden. Doch wir wissen sehr wohl, daß wir diese Konsequenz nur dadurch Günther aufbürden könnten, wenn wir seinen in der Bestimmung des Begriffes von Bewußtsein gemachten Grundfehler ignorirten und sind daher weit davon entfernt, ihm denselben aufbürden zu wollen; was wir tadeln, ist nur das Streben, auf so unklaren nur empirisch erhobenen Begriff hin die absolute Wissenschaft aufzubauen. — Daß nach unserer Fassung, wonach wir in dem Grundgegensatze des endlichen Seins das Aus- und Nebeneiander dessen erblicken, dessen absolutes Ineinander eben das Mysterium des göttlichen Lebens ausmacht, sich von der einen Seite der Gegensatz vollständig und klar ergibt (Geist = Person = Selbstbewußtsein, also im dreieinigen Akte des Selbstbewußtseins formirtes Sein, welches in Vielheit, potenzirter Dreizahl, — 9 = 3 . 3 Chöre der Engel ? — vorhanden ist, gegenüber der *einen* Natur, welche als solche endliches Sein schlechthin, nicht zu sich gekommenes Sein ist, verhält sich innerhalb der Kreatur, wie in Gott die Dreipersönlichkeit zur Wesenseinheit) ohne daß sie auf der andern Seite so unhaltbaren Konsequenzen unterliegt, brauche ich wohl kaum mehr nachzuweisen. Von einem indifferenten Sein kann da im Ernste keine Rede mehr sein, wo das endliche Sein real nur ist und gedacht werden kann vermöge des im Akte der Kreation gesetzten Urgegensatzes von Geist und Natur, als vom endlichen Sein schlechthin und von dem im Selbstbewußtsein formirten Sein, welche beide sich gegenseitig bedingen und eben deßhalb gegenseitig erklären, wie sich jeder lebendige Gegensatz nur in der Gegenseitigeit der Glieder erklärt, wie z. B. Säure und Base in der Chemie, negativer und positiver Pol in der Physik. *Natürlich: alles endliche Sein kann eben als solches auch nur eine relative Erklärung* d. h. *durch Beziehung auf ein anderes finden*; das Streben, von ihm eine absolute Erklärung zu geben d. h. einen Begriff des Seins anzusetzen und dann die Unterarten desselben zu bestimmen, beruht auf Mißkennung der Natur des Denkens überhaupt und des empirischen Denkens insbesondere und der Bedeutung des Formalen in demselben. Ferner nach unserer Fassung wird sowohl dem Geiste als der Natur ihre wesentliche Stelle im Ganzen der Kreatur angewiesen, wobei wir allerdings mit voller Ueberzeugung mit der alten Schule daran festhalten müssen, daß wir die Natur, als unbewußte und unfreie auch nicht als relativen Selbstzweck ansetzen können, sondern

daran halten müssen, daß sie des Geistes wegen da ist, nur daß wir dies nicht im niedern Sinne der Nützlichkeitstheorie angewendet wissen wollen. Ueber das scheinbare Verkennen der Bedeutung des formalen Principes in der Natur, auf welches wir doch selbst vorhin so großes Gewicht gelegt haben, werden wir uns später zu verantworten haben. — Ehe wir weiter gehen, möge es vielmehr erlaubt sein, schon hier, der Kürze wegen, auf eine weitere Konsequenz aus der verschiedenen Weise, wie Günther den Gegensatz im endlichen Sein gefaßt hat und wie wir ihn zu fassen versucht haben, einzugehen, die genau genommen erst im folgenden §. behandelt werden sollte; ich meine die Stellung des Menschen im Ganzen der Kreatur. Nach der Güntherschen Fassung ist in der That die Stellung des Menschen genau besehn durchaus unbegründet. Dennn ist einerseits in Gott das absolute und vollkommene Bewußtsein und sind andererseits in den beiden Seiten des endlichen Seins die beiden Hälften oder Bruchstücke dieses Bewußtseins vertreten, so begreift man in der That nicht, wozu sie nun auch in einem Vereinwesen sich zusammenfinden sollen, es sei denn um der logischen Vollständigkeit Genüge zu thun; dann wäre aber vielleicht noch vieles andere nöthig gewesen. Die wahre Konsequenz jener Fassung wäre, wie schon bemerkt die, daß die beiden Seiten des Bewußtseins im Gegensatze des Seins das Absolute selbst konstituirten; und daß Günther den eines Denkers, wie er ist, unwürdigen Gedanken niederschreiben konnte, daß an und für sich nichts im Wege stände, die Synthese der beiden Seiten im endlichen Bewußtsein als das Absolute zu denken, wenn nicht eben der Mensch sich selbst als solche in seinem Bewußtsein fände, das beweiset wohl hinlänglich, daß wir hier eine sehr schwache und kranke Stelle seines Denkens berührt haben. — Mit dieser metaphysisch ungenügenden Begründung der Stellung des Menschen im Ganzen der Kreatur hängt dann wieder genau zusammen das logisch ungenügende in der Fassung des Menschen als der formalen Synthese von Geist und Natur, wovon wir schon oben gesprochen haben. Ist der Mensch eben nur ein logisches Komplement im Ganzen des endlichen Seins, so werden wir allerdings auch mit ihm als der formalen Synthese der beiden Seiten der Kreatur uns begnügen können. — Gehen wir hingegen davon aus, daß in dem Faktum der Kreation als solchen der Gegensatz von Geist und Natur gesetzt ist, so ist eben in diesem Gegensatz eine leere Mitte gesetzt, die ihre reale und lebendige

Erfüllung verlangt und findet in demjenigen, der per eminentiam das Ebenbild Gottes genannt wird, doch wohl nicht etwa allein seinem Geiste oder allein seinem Leibe nach, sondern weil er als die lebendige Synthese von beiden das endliche Abbild dessen ist, den wir nur als die Identität des realen in der Kreatur sich offenbarenden Gegensatzes fassen können.

ad b.

Wie auf den Gegensatz im endlichen Sein selbst, so wird nothwendig auch auf die Fassung der einzelnen Glieder des Gegensatzes der Grundfehler der Güntherschen Spekulation seinen nachtheiligen Einfluß äußern müssen, und zwar, wenn die beiden Glieder des Gegensatzes dem Begriffe der Sache nach zu einander in Wechselbeziehung stehn, so muß was der einen Seite zu viel, der andern zu wenig gegeben werden. Da nun die eigenthümlichste und größte Neuerung, die Günther in die Philosophie einzuführen versucht, darin besteht, daß er der Natur als solcher ein Bewußtsein gibt, so werden wir von vorn herein vermuthen müssen, daß dieses nimium auf Seiten der Natur in seiner Auffassung als ein minus auf Seiten des Geistes sich offenbaren werde. Und so finden wir es in der That sowohl in der Begriffsbestimmung des geistigen Seins selbst, als in der Bedeutung, die bei Günther der Geist im Ganzen des Systems einnimmt. Was den ersten Punkt angeht, so brauchen wir hier nur noch einmal zu verweisen auf den schon mehrfach berührten Begriff des indifferenten Seins, als welches der Geist vor seiner Differenzirung mittelst Ansprache von außen gefaßt wird. Kann bei dem Menschen, wo der Geist in den organischen Proceß des Naturlebens verschlungen ist, diese Auffassung noch einigen Schein von Wahrheit für sich in Anspruch nehmen, so verliert sie doch offenbar allen Halt auf dem Gebiete des reinen Geistes. Was eine rein geistige Substanz, die noch nicht zum Bewußtsein differenzirt ist, sei, ist absolut nicht zu begreifen und auch Günthern entschlüpft wie unwillkürlich an irgend einer Stelle das merkwürdige Geständniß, daß er = Nichts anzusetzen sei. Offenbar überträgt aber hier Günther durch seinen empirischen Ausgang von der Entwicklung des Bewußtseins im Menschen in seinem dermaligen Zustand verleitet, einen Proceß vom Boden der Naturentwicklung, wo wir allerdings eine ursprünglich indifferente Substanz ansetzen müssen, auf den Geist. Wir unserer Seits können uns

so wie wir Bewußtsein als die Urbestimmung des geistigen Seins ansetzen müssen, so auch den Geist nur als ein von Anfang an im Bewußtsein formirtes Sein, also als ein Individuum im wahren und vollen Sinne des Wortes, und daher als eine unaussprechliche Fülle des Denkens und der geistigen Thätigkeit in sich tragend ansehen; seine Differenzirung, wenn wir das Wort hier gebrauchen wollen, konnte nur in der Entscheidung seines Willens für oder wider Gott bestehen, und durch diese ihrem Wesen nach unwiderrufliche Entscheidung mußte er nicht allein sich selbst entweder den Himmel oder die Hölle bereiten, sondern auch den entschiedensten Einfluß auf die weitere Entwicklung der übrigen Schöpfung haben. Diese Bedeutung des reinen Geistes und seiner ursprünglichen Willensentscheidung klar herauszustellen, müssen wir als die gegenwärtig wichtigste Aufgabe der christlichen Philosophie betrachten, da wir von der Herrschaft des Naturlebens, worunter wir empirisch stehen, und die eben in diesem Augenblicke in der einseitigen Naturwissenschaft, welche in der wissenschaftlichen Ausbildung der Phrenologie ihren Gipfelpunkt erreicht, sich zu einer absoluten und permanenten zu erklären Miene macht, uns nicht emancipiren können, ohne von der andern Seite die Stellung des Geistes im Ganzen der Kreation richtig zu würdigen. An Günther verkennen wir das Verdienst nicht, überhaupt nur einmal wieder der christlichen Lehre vom Geiste eine Stellung in der Philosophie vindizirt zu haben, so wenig wie wir auf der andern Seite verkennen, daß die Scholastik in ihren langen und breiten Traktaten über die Geisterwelt, in denen eine Anerkennung des wahren Bedürfnisses des christlichen Bewußtseins unzweifelhaft sich ausspricht, doch im Grunde sehr wenig geleistet hat, vor allem, weil sie sich selbst noch nicht von der empirischen Naturherrschaft emancipirt hatte. Aber auch bei Günther konnte dieses Bedürfniß seine wahre Befriedigung nicht finden, weil er die geistige Herrschaft über die Natur nur dadurch glaubt wiedergewinnen zu können, daß er ihr selbst das, was das Wesen des Geistes ist, das Bewußtsein in einem gewissen Sinne zugesteht, eine Art und Weise Frieden zu schaffen, die, wie man auch aus dem gewöhnlichen Leben weiß, keinesweges wahren Frieden zu bringen im Stande ist. —

Ehe wir demnach an diesen Punkt gehen, in dem für den Augenblick wenigstens unzweifelhaft der Schwerpunkt des geistigen Kampfes in der Menschheit gelegen ist, müssen wir auch

hier einige schon mehrmals gemachte Bemerkungen wiederholen. Zunächst wiederhole ich ausdrücklich, daß ich grade an diesem Punkte am allerwenigsten das große Verdienst Günthers verkenne. Es ist etwas Großes, daß Günther es nur einmal ernstlich versucht hat, durch eine tiefere Fassung des Urgegensatzes im endlichen Sein der alles verschlingenden mit dem Monismus der Philosophie Hand in Hand gehenden Naturwissenschaft gegenüber, die Natur, an ihrer Stelle, als die eine Seite im endlichen, geschaffenen Sein zu würdigen, ohne die Resultate der empirischen Forschung zu ignoriren, vielmehr sie selbst in dieser Spekulation zu verwenden. Darin, daß die Theologie in diesem Punkte an einem alten, wahrhaftig doch nicht dogmatisch sanctionirten Schlendrian hing, und die jugendlich kühne Wissenschaft ihre eigenen, so erfolgreichen Wege gehen ließ, darin liegt ohne Zweifel einer der Hauptgründe, daß der Glaube im Leben so viel Raum verloren hat und so sehr überflügelt wurde, und wenn nun auch, sowie die Theologie selbst sich zu energischerem Bewußtsein wieder aufgerafft hat, in demselben Maaße ein ernsteres Eingehen auf die wirklichen Resultate der wissenschaftlichen Forschung sich zeigt, so ist es doch überall noch bei sehr unzureichenden Versuchen geblieben. Wenigstens hat keiner so umfassend wie Günther es versucht, die theologisch-philosophische Spekulation mit der empirischen Forschung und Wissenschaft auszugleichen und in Verbindung zu setzen; das werden wir nie verkennen, so wenig wir auch unser Seits weder mit der spekulativen Fassung, noch mit der empirischen Benutzung zufrieden gestellt sind.

Zweitens müssen wir auch hier wieder die Bemerkung wiederholen, daß Günther selbst damit, daß er der Natur im Großen und Ganzen ein Bewußtsein beilegt, so neu und eigenthümlich diese seine Auffassung auch ist, dem gangbaren Bewußtsein so fern nicht steht. In gewisser Weise ein Bewußtsein, ein Denken, ein Seelenleben in der Natur zu finden, ist eine allgemein angenommene Sache; und wenn auch heut zu Tage die Annahme einer Weltseele, einer Pflanzenseele und alle die verschiedenartigen Geister, welche die mittelalterliche oder vielmehr die nach-mittelalterliche Naturwissenschaft kannte, eine verschollene Sache sind, so hält man doch an der Thierseele krampfhaft fest, und diese Lehre mit ihren Konsequenzen zu läugnen, erscheint Manchen als eine Art Ketzerei. Daß dabei die alte Zeit, welche ungescheut auch eine Weltseele, Pflanzenseele 2c.

annahm, viel konsequenter verfuhr, bedenkt die unlogische Kurzsichtigkeit der heutigen nicht. Auch hier also sehen wir von Günther nur ein Stück des impirischen Bewußtseins mit kühner Konsequenz festgehalten; auch hier also werden wir Günther nicht widerlegen können, ohne seine Unklarheit des empirischen Bewußtseins bei der Wurzel zu fassen; bei welcher Radikalkur es freilich ohne arges Geschrei von Seiten des empirischen Bewußtseins nicht abgehen kann. Das kann uns aber ebensowenig irre machen, als der Astronom in seiner Ueberzeugung von der Wahrheit des Kopernikanischen Systemes durch den Augenschein und das aus demselben entspringende so lange allgemein geltende empirische Bewußtsein sich irre machen läßt. Endlich bemerke ich noch, daß ich, wenn ich wissenschaftlich den Satz durchführe, daß die Thiere, recht verstanden, weder sehen noch hören, weder Schmerz noch sonst irgend etwas empfinden, damit eben so wenig das gewöhnliche Leben auf den Kopf zu setzen beabsichtige, als es dem Kopernikanischen System bis heute gelungen ist, den Sprachgebrauch „die Sonne geht auf und unter," zu vertilgen, oder als ich nicht zum mindesten eine Gewissenspflicht darin erkenne, dasselbe zu einem der zur Seligkeit nothwendigen Punkte mit der Schulmeisterei der heutigen Zeit zu stempeln.

Gehen wir nun dazu über, die Günthersche Auffassung des Prozesses im Naturleben als einer Bewußtseinsentwicklung genauer zu beurtheilen, so haben wir es mit zwei Seiten der Sache zu thun, nemlich mit der logisch-metaphysischen und mit der empirischen oder naturwissenschaftlichen; in Beziehung auf welch letztern Punkt wir gleich zum voraus bemerken, daß es sich dabei nicht um etwaige neue Thatsachen, sondern nur um die Art und Weise handelt, wie Günther die im allgemeinen jetzt anerkannten Resultate der empirischen Forschung in seiner Spekulation zur Verwendung bringt. Was nun die logisch-methaphysische Seite anbetrifft, so ist das Wesentliche schon oben §. 3, wo wir über den Begriff des Bewußtseins und Selbstbewußtseins sprachen, beigebracht, und wir kommen hier nur darauf zurück, um zu der andern Seite hinüberzuleiten. Zunächst sahen wir schon oben, daß, was die Sache angeht, Günther unter dem Bewußtsein oder Selbstbewußtsein der Natur nichts anders versteht; als jenen großen Lebensproceß in der Natur, wonach wir aus der Differenzirung derselben in den Gegensätzen von Ponderabilien und Inponderabilien, Expansion und Kontraktion ꝛc. in die der Voraussetzung gemäß die ursprüngliche

Einheit eingegangen ist, das Individuelle und Organisirte hervorgehen sehen. Es handelt sich also nur um die Frage, mit welchem Rechte Günther diesen Proceß als ein Bewußtsein der Natur, oder als ein Streben nach Bewußtsein auffassen und geltend machen könne. Zuerst nun müssen wir an ihn die Frage stellen, von wem diese Differenzirung der ursprünglich Einen Natursubstanz ausgeht, die Anregung, der Anstoß zu diesem Lebensprocesse gegeben wird? Offenbar doch nicht von der Natursubstanz selbst; denn in diesem Falle wäre sie wenigstens nach Güntherschem Grundbegriffe als das Absolute selbst gesetzt, da nur das Absolute seinen Selbstoffenbarungsproceß aus sich selbst beginnen kann. Also nur von außen her, von Gott; mittelbar oder unmittelbar, gilt uns hier gleich. Wir bekommen also zunächst den Begriff eines in der Natursubstanz, die doch als solche gewiß kein denkendes Princip ist, mittelst Differenzirung derselben von außen her, durch das Denken und Wollen Gottes eingeleiteten Lebensprocesses; hier sehen wir durchaus noch nichts, was als Selbstbewußtsein oder Bewußtsein in der Natur gedeutet werden könnte. Aber auch der Geist wird ja nach Günther ein selbstbewußter nur dadurch, daß die ursprünglich indifferente Substanz von außen her angeregt wird. Vielleicht also kann mit demselben Rechte, wenn auch in etwas anderer Weise, der in der Natursubstanz angeregte Proceß als Bewußtsein gefaßt werden, wie beim Geiste. Allerdings, das ist die Meinung Günthers. Sehen wir also genauer zu. Wodurch ist beim Geiste Bewußtsein überhaupt möglich? Nur dadurch, daß er in seinen Erscheinungen sich selbst findet, wie wir schon gesehen haben, und wie Günther zum Ueberfluß ausdrücklich selbst zugesteht. Vorschule II. XXVI. „Die Centralität der thierischen Individualität ist keine s e l b s t i g e und selbstständige, und deßhalb ihre Bethätigung keine Selbstbestimmung.“

Nun ist in Betreff der Natur nur ein Doppeltes möglich; entweder bleibt die eine Natursubstanz in der Differenzirung als solche vorhanden und erscheint nur in den Gegensätzen und den daraus hervorgehenden individuellen Bildungen in verschiedenartiger Modifikation wieder; und Anfangs wenigstens scheint Günther einer solchen Auffassung nicht abgeneigt gewesen zu sein. Dann aber ist nicht abzusehen, wodurch sich der Bewußtseinsproceß in der Natur von dem geistigen nach Güntherscher Auffassung noch irgend unterscheiden sollte; denn dieser besteht ja eben in dem sich Finden des Seins in der Differenzirung

seiner Grundkräfte. Deßhalb verläßt auch Günther diese Auffassung und spricht sich immer entschiedener dahin aus, daß in der Natur die ursprünglich Eine Substanz in der Differenzirung untergeht, und als solche nicht mehr vorhanden ist. Dann aber verliert das sein sollende Bewußtsein der Natur unwiederbringlich sein Subjekt, und es ist in keiner Weise abzusehen, wie anders als mit einer Willkür ich diesen Proceß, daß eine Substanz durch eine außer ihr liegende geistige Macht in eine Differenzirung aufgelöset und dann die Gegensätze in eine Wechselbeziebung gesetzt werden, als Bewußtsein bezeichnen kann. Wenn Günther dieser Konsequenz dadurch zu entgehen meint, daß er sich hinter den Gedanken verbirgt, die Eine Substanz ist als solche nur mehr in den Gegensätzen und den daraus entspringenden individuellen Dingen vorhanden, so ist das ja offenbar nur eine Selbsttäuschung und eine nichtige Ausflucht; entweder ist sie noch vorhanden oder sie ist nicht mehr vorhanden, auf das eine oder andere muß eingegangen werden; und die Konsequenzen sind, wie wir sehen, in beiden Fällen gleich schlimm.

Auch hier fühlt Günther die Unhaltbarkeit seines Gedankens im Grunde klar genug, und er flüchtet sich daher mehr und mehr in die einzige noch übrige Möglichkeit, daß nemlich eben die individuellen organischen Bildungen, vor allem das sinnbegabte und willkürlich sich bewegende Thier als das Subjekt und der Träger des Bewußtseins in der Natur angesetzt wird. Aber damit ist nicht allein der Grundgedanke Günthers selbst direkt aufgegeben, sondern auch den allerverderblichsten Konsequenzen Thür und Thor geöffnet. Der Grundgedanke ist aufgegeben; denn ich kann dann nicht mehr reden von einem Bewußtsein der Natur, was doch Günther will, sondern von einem Bewußtsein der Subjekte, welche die Natur erzeugt; nicht mehr die Natur als solche ist Trägerin des ihr beigelegten Bewußtseins, sondern die einzelnen Individuen, die sie erzeugt hat, und damit ist dann eben die auf der Hand liegende Konsequenz eingeräumt, daß der Naturproceß als solcher ein denkendes und bewußtes Individuum erzeugen könne; eine gefährliche Konzession, womit wir uns ganz und vollständig dem Monismus mit allen seinen Konsequenzen in die Hände geliefert haben. — Indem in solcher Weise Günther offenbar mit Aufgebung seines ursprünglichen Gedankens mehr und mehr dahin gedrängt wird, im Thiere den Träger des Naturbewußtseins

anzusetzen, trifft er, wie bereits bemerkt, auch hier wieder mit dem anderseits von ihm so hart angegangenen empirischen Bewußtsein zusammen, welches seinerseits nicht weniger inkonsequent, an der Thierseele als einer Art Glaubenssatz festhält, wenig darum bekümmert, daß es, wenn es dem Thiere deßhalb, weil in ihm eine geistige Thätigkeit sich zu offenbaren scheint, eine Seele, ein substanziirendes geistiges Princip ansetzen zu müssen glaubt, dann nicht weniger eine Pflanzenseele, eine Weltseele *rc.* statuiren müßte, wie auch die alte Philosophie und die Scholastik es gethan hat. So sehen wir sowohl Günther als die alte Schule an diesem Probleme, welches uns die dermalige Entwicklung des Naturlebens im Thierleben vorwirft, zu Schanden werden; und hier concentrirt sich zu allermeist für den Augenblick der Knoten- und der Wendepunkt des geistigen Kampfes. Günther kann offenbar nach der Konsequenz seines Grundgedankens nicht im Thiere ein quasi geistiges Princip neben dem Körper anerkennen; was er Thierseele nennt, kann eben nur die Organisation des Thieres selbst sein, indem die sogenannte spekulative Seite der Natur per eminentiam zur Erscheinung kommt; höchstens kann darunter verstanden sein, daß in der Hülle des größeren Organismus ein feinerer (das Nervensystem) lebe; eine Sache, wogegen offenbar zunächst durchaus nichts einzuwenden ist; wenn Günther nur die Auffassung der ganzen Entwicklung im Naturleben als eines Bewußtseins, als eines nicht in, sondern von der Natur vollzogenen Denkprocesses fahren lassen könnte; was er freilich nicht kann, ohne den Begriff des Bewußtseins als des formalen Grundprincipes seines Systemes, und damit sein System selbst fahren zu lassen. Die vulgäre Ansicht aber und mit ihr die ganze ältere Philosophie, indem sie zunächst im Thiere wenigstens ein substanziirendes geistiges oder quasi geistiges Princip ansetzt, welches konsequent auf die ganze Natur ausgedehnt werden muß, verwirrt von vorn herein die klare Fassung des Geistigen, welches nur im Gegensatze zur Natur verstanden werden kann, dann also nicht verstanden wird, wenn von vorn herein ein substanziirendes geistiges Princip in die Natur hineinverlegt wird. Günther hätte also, indem er im Sinne der neuern Naturwissenschaft und Naturphilosophie die ganze Entwicklung des Naturlebens als einen großen Differenzirungs- und Organisirungsproceß faßte, diese Unklarheit der Schule überwinden und damit den von dem dringendsten Bedürfnisse der Zeit geforderten Fortschritt in der Emancipation

der Wissenschaft von der Herrschaft des Naturprincipes thun können, wenn er nicht durch die einseitig subjektiv-empirische Stellung seines Systemes genöthigt wäre, diesen ganzen Proceß als ein Bewußtsein zu fassen, und um für dasselbe nicht allen Anhalt zu verlieren, das Thier als eigentlichen Träger dieses Naturbewußtseins aufzustellen, so daß, auch hier wider Willen, seine Philosophie am Ende auf eine neue Bestätigung und Befestigung des alten Irrthums des empirischen Bewußtseins hinausläuft. — Der Stein des Anstoßes liegt aber offenbar für beide Richtungen in dem Thierleben und seinen Erscheinungen, oder vielmehr nur in den Erscheinungen der höher entwickelten, genauer gesprochen, der dem menschlichen ähnlicher entwickelten thierischen Organismen; denn auch darin offenbart sich die gedankenlose Inkonsequenz der vulgären Ansicht, daß sie unter den thierischen Organismen selbst wieder eine ganz willkürliche Unterscheidung in Bezug auf das dem Thiere beigelegte Denken und Bewußtsein treffen muß; und zwar eine Unterscheidung, bei der theilweise zwar, aber keineswegs durchgehens die Stufe der organischen Entwicklung maßgebend ist. Wer möchte wohl im Ernste von dem Bewußtsein eines Zoophyten, einer Milbe, eines Eingeweidewurms sprechen, und anderseits von dem eines doch oft so wunderbar organisirten Räderthierchens oder eines Insektes, einer Biene, einer Phryganee ꝛc., Thierchen, bei denen doch diese organisirte Geistesthätigkeit in ganz anderm Maaße hervortritt, als etwa bei einem Faulthier oder einem Rhinozeros?

Diesen Knoten kann man nur lösen, wenn man konsequent den Standpunkt des reinen Denkens, wie er im Glauben wiedergegeben ist, festhält und durchführt, wonach Geist und Natur den Urgegensatz des kreatürlichen Seins bildet, so daß also in keiner Weise auf Seite der Natur ein subsistirendes Geistige angesetzt wird; weder so, daß mit der alten Schule ein Geistiges neben dem Materiellen in die Natur hineinverlegt, noch so, daß mit Günther und der neuern Naturphilosophie der Entwicklungsproceß in der Natur selbst als solcher als ein Geistiges, als Bewußtsein gefaßt, alle Offenbarung des Geistigen auf Seiten der Natur vielmehr nur als ein rein formales Moment verstanden wird, Gedanke, Vernunft, Sinn also in der Natur in keiner andern Weise ist, als insoweit ein Denkendes außer ihr in sie hineinwirkt, wie Sinn in dem geschriebenen Worte, Verstand, Vernunft, Phantasie auch in dem von Menschenhand ge-

machten Werke ist. Mit einer solchen von dem Standpunkte des reinen Denkens mit strenger Konsequenz geforderten entschiedenen Auffassung stehen wir nun erstens mit dem Dogma, soweit es bis jetzt nach dieser Seite hin entwickelt ist, in der schönsten Uebereinstimmung. Denn wenn das Dogma in Betreff des Menschen ganz bestimmt und klar die Lehre aufstellt, daß der Geist, die freie und vernünftige Seele die Form d. h. das bildende Princip des Leibes sei, so daß also zwischen ihm und dem Leibe nicht ein drittes, quasi geistiges in der Mitte steht, so wird jeder zugestehen, daß damit indirekt die Existenz eines solchen quasi Geistigen auch in der Natur, im Thiere geläugnet ist; denn nichts anderes, als diese quasi geistigen Erscheinungen im Thierleben begründet die vulgäre Annahme einer Thierseele. Darf ich nun beim Menschen ein solches quasi geistiges Princip neben den Geist nicht ansetzen, und darf ich, was sich von selbst versteht, das eigentliche geistige Princip auf das Thier nicht übertragen, so ist offenbar, daß ich auch für das Thier ein ihm innewohnendes, irgendwie geistig subsistirendes Princip nicht mehr ansetzen kann, also das in ihm erscheinende Geistige, Denken, Empfinden rc., nur als rein formales Moment in Anschlag bringen darf. Dieses günstige Verhältniß unserer Auffassung zu dem kirchlichen Dogma gilt mir bei weitem als das wichtigste; neben diesem hat nur die wirkliche empirische Forschung Gewicht. Daß eben die Ansicht von einer Thierseele mit solcher Hartnäckigkeit nicht allein im allgemein menschlichen Bewußtsein, sowohl vor als nach dem Christenthum, sondern auch in der Philosophie, ebenfalls sowohl der vorchristlichen als der christlichen bis auf den heutigen Tag sich behauptet hat, kann uns nicht im mindesten irre machen; die Ansicht von der Weltseele, von Pflanzenseele ist in der alten Philosophie und bei Vätern und Scholastikern eben so gut vertreten, und mit der Ansicht vom Weltgebäude und tausend andern Dingen der Art ist es doch wahrlich nicht anders. — Das gewöhnliche Bewußtsein kann uns um so weniger im Wege stehn, weil es, wenn es darauf ankommt, durchaus auf unserer Seite steht; oder behandelt der Mensch, wo es die vernünftigen Zwecke der menschlichen Gesellschaft erfordern, das Thier etwa anders, als jeden andern Naturkörper, und soll er es etwa nicht so machen?*) Die

*) Die Antithierquälervereine sind in der Regel nur die Ausgeburt eines sentimentalen Naturalismus, der den verfolgungssüchtigen Haß gegen

strenge Konsequenz unserer Theorie, daß das Thier, recht verstanden, nicht sieht und hört, keinen Schmerz und keine Freude empfindet rc., lautet zwar paradox; man wird sich aber leicht darüber verständigen, wenn man nur einmal ernstlich den Unterschied in's Auge faßt zwischen organisch lebendiger Wechselwirkung, die rein innerhalb des Naturlebens liegt, hier aber auf verschiedene Weise sich erweiset, anders bei dem polarisirten Organismus, d. h. der Pflanze, die auf ihre Weise empfindet, anders bei dem concentrirten Organismus, d. h. dem Thiere, — und zwischen dem sich Bewußtwerden der organischen Wechselwirkung, das nur da stattfinden kann, wo eben ein denkender, bewußter Geist in lebendiger Verbindung mit diesem organischen Processe, aber über ihm stehend sich findet. Daß die Sprache dem gewöhnlichen Bewußtsein gemäß beiderlei Erscheinungen, ohne auf den Unterschied in dem zu Grunde liegenden Princip zu reflektiren, auf dieselbe Weise bezeichnet, kann uns nicht Wunder nehmen, aber auch hier verläugnet sie deßungeachtet ihr höheres Bewußtsein nicht; essen neben fressen, wandeln neben gehen, schauen neben sehen, horchen neben hören und ähnliches in allen Sprachen kann nur vom Menschen gesagt werden. Was uns hier, wo wir unmöglich auf alles Einzelne genauer eingehen können, neben dem Dogma am wichtigsten ist, das ist, wie gesagt, das Verhältniß der wissenschaftlichen, empirischen Forschung zu unserer Theorie, und können wir nicht umhin darauf noch einigermaßen einzugehen.

Die empirische Forschung nemlich, welche in diesem Augenblicke ihre ganze Thätigkeit mehr und mehr auf die Ergründung des Punktes concentrirt, wo der Zusammenhang des Geistigen mit dem Organischen liegt, indem sie einerseits beim Thiere in den innern Gesetzen des Nervenlebens und seines Centralorganes, des Gehirns, der Grundlage der sogenannten geistigen Thätigkeit des Thieres auf die Spur kommt, und anderseits von da aus durch die Phrenologie die Brücke zur endlichen Ergründung des Naturwesens des Geistes im Menschen geschlagen zu haben meint, scheint allerdings auf dem Punkte zu sein, wo sie das Denken als ein Resultat des organischen Processes, und diesen

---

das Christenthum und gegen die Träger des wahren Geisteslebens für nichts achtet, aber mit Ochsen, Hunden und Katzen sympathisirt.

selbst als Urbestimmung der Materie zu erfassen im Stande ist; und schon hören wir nicht selten die Phrenologie als die Summe alles theoretischen und praktischen Wissens proklamiren; aber sie wird es abermals erleben müssen, daß ihr der Geist wie ein glatter Fisch in demselben Augenblicke aus den Händen entwischt, wo sie ihn recht fest mit beiden Händen gepackt zu haben glaubt, sie wird sich zu dem Geständnisse verstehen müssen, mit der unermüdeten empirischen Forschung ein Resultat zu Tage gefördert zu haben, welches dem im Glauben sich zum vollen Bewußtsein sammelnden Denken nicht willkommener hätte kommen können. Denn den organischen Proceß in der Natur können wir uns nur vermöge einer in ihr (objektiv, aber nicht subjektiv) sich offenbarenden Macht des Denkens, als einen sich verleiblichenden Gedanken erklären; ein wesentlicher Zusammenhang also des organischen Processes mit dem denkenden, und ferner eine Steigerung des organischen Lebens bis zu dem Punkte hin, wo der Organismus ein williges Organ des denkenden Geistes selbst in seiner receptiven und spontanen Kraft erscheint, das müssen wir ja als ein Grundpostulat der Stellung festhalten, die der Glaube dem Menschen anweiset; oder könnten wir uns etwa den freien denkenden Geist, das bewußte Ich in einen Krystall eingeschlossen, an ein Pflanzenleben gebunden denken? mußte nicht die Natursubstanz bis zu dem Grade des gelöseten und in sich concentrirten dadurch einer lebendigen Aktion und Reaktion fähigen Organismus, wie wir ihn im Thiere sehen, gesteigert sein, ehe wir an eine lebendige Vereinigung mit dem Geiste denken können, und kann es uns dann noch Wunder nehmen, daß der so durch die geistige Macht des Denkens bedingte und hindurchgezogene Organismus auch das Gepräge und die Signatur des Geistes an sich trägt in ähnlicher Weise wie der Mensch, wenn er ein Kunstwerk schafft, dem Stoff das geistige Gepräge aufdrückt, nur daß der Organismus als göttliches Kunstwerk ein lebendiger und kein todter ist? — Sind wir auf solche Weise bereit, alle Resultate, welche die physiologische Forschung über das Nervenleben erreicht hat und noch erreichen wird, mit Dank entgegenzunehmen, so haben wir unserseits an die Forschung, insoweit sie von materialistischen und monistischen Grundsätzen oder vielmehr Voraussetzungen sich leiten läßt, die Frage zu stellen, ob es ihr schon gelungen ist, oder ob sie nur glaubt und glaubt glauben zu dürfen, daß es ihr je gelingen werde, das denkende, wollende, bewußte Ich,

welches als solches die absolute Voraussetzung selbst jeder möglichen Wahrnehmung und Empirie ist, organisch und im Sinne der Naturwissenschaft empirisch aufweisen zu können; wobei wir sofort bemerken, daß wir uns mit jeder schon erforschten oder noch etwa zu entdeckenden Verschiedenheit des menschlichen Gehirns von animalischen als Erklärungsgrund der höheren, und von allen thierischen auch rein empirisch absolut verschiedenen Erscheinungen beim Menschen durchaus nicht zufrieden stellen können, da wir wohl unserseits allerdings von vorn herein die Voraussetzung machen müssen, daß, wie die ganze äußere Erscheinung des Menschen, obwohl sie thierisch ist, doch von allem Thierischen sich wesentlich unterscheidet, so dasselbe auch bei dem innersten Heerde des Naturlebens im Menschen, dem Gehirn der Fall sein muß; auf der andern Seite aber die Erklärung des Menschen in seinem höheren Wesen aus einer organischen Verschiedenheit eine reine Hypothese bleibt, die nicht allein grade vom Standpunkte der Empirie nicht den mindesten Werth hat, sondern von vorn herein als eine Unmöglichkeit erscheint. Denn wollte die Empirie hier sich selbst genug thun, so müßte sie ein lokales Organ für das Bewußtsein, für das Ich nachweisen; das ist aber eine Unmöglichkeit, weil das Bewußtsein, das Ich kein partielles, kein lokales, kein Fach neben dem andern ist, *sondern aller Organe auf gleiche Weise sich bedient, also über und außer allen Organen als solchen steht*, wogegen es vollständig klar ist, daß wenn etwa das ganze Organ oder eine einzelne Seite desselben im abnormen, kranken Zustande ist, dadurch das Bewußtsein, das Ich in seiner aktuellen Thätigkeit ganz oder theilweise gestört werden muß. Die einzige scheinbare Ausflucht, die dem Materialismus hier noch bleibt, liegt in der Annahme, daß das Bewußtsein, das Ich nicht aus der Funktion eines Organes als solchen, sondern aus dem Zusammenwirken aller Organe entstehe, eine Annahme, die in alter Zeit in der schon von Plato (im Phädron) widerlegten Lehre, daß die Seele die Harmonie der körperlichen Funktionen sei, und in neuster Zeit in der auch von Günther in dem Juste Milieu berücksichten Theorie Herbets, wonach der Ichgedanke gleichsam nur der Brennpunkt ist, in dem die Reflexe der verschiedenen organischen Gehirnsthätigkeiten zusammentreffen, so daß es eben nur so oft aufblitzt, als dieses Zusammentreffen stattfindet, ihren gewiß auf die äußerste Spitze getriebenen Ausdruck gefunden hat. Bei

der Widerlegung scheint mir Günther den wesentlichsten Punkt nicht gehörig berücksichtigt zu haben, der meines Erachtens in der einfachen Bemerkung liegt, daß dieser Brennpunkt als solcher doch eben nur ein Punkt, ein mathematischer Punkt ist, der kein Bild erzeugt, wenn nicht in diesem Punkte ein Spiegel ist, der das Bild aufnimmt. Dies berücksichtigt liegt in dieser Auffassung sogar außerordentlich viel Wahres und Richtiges; denn kann man nicht mit vollem Rechte die Seele, die als Geistiges keinen Raum einnimmt, als einen mathematischen Punkt bezeichnen, der aber seine überräumliche reale Existenz eben durch Bewußtsein bezeugt, wodurch er das Bild in sich aufnimmt und handhabt? Weiter in die Sache einzugehen müssen wir uns enthalten. — Daß Günther seinerseits, da er nur im Widerstreite mit seiner Grundansicht zu der gewöhnlichen Ansicht von der Thierseele hingedrängt wurde, auch in diesem Punkte nicht zur entschiedenen Klarheit durchdringen konnte, werden wir leicht vermuthen, und in der That finden wir es so. Insoweit nemlich Günther das thierische Leben und seine Erscheinungen als eine Entwicklungsstufe in dem ganzen Processe des Naturlebens ansieht, findet er sich mit der aufgestellten Ansicht, die wir als die einzig richtige und haltbare ganz entschieden festhalten müssen, in voller Uebereinstimmung; insoweit er aber dadurch, daß er diesen Proceß des Naturlebens als ein Bewußtsein faßt, dahin gedrängt wird, im Thiere die subjektive Seite, den Träger dieses Naturbewußtseins anzusetzen, verwickelt er sich in die unklarsten und widersprechendsten Begriffe und Raisonnements. Vor allen gehört dahin der schon gerügte Begriff vom Thiere als einem Subjekte, welches nur an sich, nicht für sich ein Subjekt ist, was doch wahrlich nichts anders ist, als der Begriff vom eisernen Holz und vom viereckigen Zirkel. Just. Mil. p. 222. Die Erfahrung nemlich ist es, welche bezeugt, daß zur Ichheit mehr gehört, als die einfache Reflexion auf sich,*) die wohl dazu hinreicht, daß das Naturindividuum sich von allem scheidet, was es nicht ist, aber nicht hinreicht, daß jenes nicht blos Subjekt sei, sondern sich auch als solches wisse. Also in der Natur ist das Subjekt an sich, nicht für sich; es denkt auch vielleicht, aber es denkt nicht sich. — An andern Stellen werden dann die Individuen auch wieder

*) Wir haben oben gesehen, daß Günther an anderer Stelle im Thiere ganz richtig kein Selbst oder Sich als Centrum anerkennt.

als Sein an sich geläugnet. Man vergleiche z. B. folgende Stellen: Just. Mil. 226. „Jede Substanz ist zwar ein Sein an sich und bestimmt, Sein für sich, denkendes, sich offenbarendes Sein zu werden. Aber ihre einzelnen Bildungen, die sie (die Natur) auf dem langen, schweren Wege zum Bewußtsein hinter sich läßt, die vorstellenden sowie die vorgestellten Individuen, als einzelne, sind doch wahrlich unter jener Voraussetzung kein Sein an sich, kein Sein für sich, noch weniger beides mitsammen, weil sie nur fixirte Bildungsmomente, Bildungsstufen der einen Natursubstanz sind, in der sie alle ihr an sich besitzen, so wie die Substanz selbst in ihnen allen ihr für sich besitzt." — Hier ist die Auffassung der thierischen Individuen als solcher vollständig richtig. — Eur. und Herakl. p. 42. „*Die Natur lebt also und ist lebendig, ohne zu denken*, aber sie lebt nur für den Gedanken, in dem sie erst zu sich kommt." — Gleich darauf heißt es deßungeachtet von der Natur: daß *ihr Denken* und *ihr Leben* so auseianderfällt, daß jenes als Verinnerung auf dieses als Veräußerung angewiesen ist. ibid. p. 181. „Jene Ureinheit des Principes im Naturleben ist wirklich nicht mehr vorhanden, eben weil jenes in eine Vielheit sich auseinandergelegt hat. Es ist das Eine nur noch in den Vielen als seinen Setzungen als fortwährenden Zersetzungen. In dieser Vielheit ist es auch sich selber gegenübergetreten, daher seine Subjektivität und Objektivität. Es ist daher wohl *thatsächliche Subjektivität* in der Totalität seiner sinnbegabten Individuen (an andern Stellen, der Individuen überhaupt); aber es findet sich nicht als Subjekt . . . Solch ein Subjekt ist einerseits so wenig identisch *mit dem Subjekt für sich* zu nehmen, als es anderseits auch nicht einmal mit der Bestimmung zu solch einer Selbststeigerung gedacht werden kann. Die einzelnen Seelen (der Thiere) sind thatsächliche Bruchtheile der subjektiven Sphäre des Naturprincipes, *uneigentliche* (sic!) *Subjekte ihrer* Leiber." — Dagegen p. 515. „Nur weil Gottes ewige Natur im Geiste stand, wird es begreiflich, wie die faktische Natur nach einer bei der Schöpfung eingetretenen Entziehung dieses Geistes, auch *unbewußt ihre dem Geiste analoge Wirkungen hervorbringen kann.*" Ganz richtig heißt es in Bezug auf das Denken im wahren Sinne des Wortes und auf das sogenannte Denken im Naturindividuum: Just. Mil. p. 257. „Das Objekt wird als solches erkannt nur durch ein Subjekt, das sich ebenfalls als ein solches zu denken

im Stande ist; und weiter unten wird das sogenannte Denken oder Erkennen des Thieres als ein Akt bezeichnet, in welchem ein organisches Individuum eine Affektion in ihm (d. h. in seinem Organismus) nach Außen bezieht. In Betreff des sogenannten Willens der Thiere heißt es Lyd. 49. p. 232. „Wie könnte dem psychischen Principe im Thiere der Wille abgesprochen werden, so lange ihm Gedanke als Vorstellung und Gedächtniß nicht abgesprochen werden kann? Dahingegen wird fast richtig (Eur. und Herakl. p. 206.) die Freiheit des Thieres bezeichnet als Willkür-Bewegung im Gegensatze zur Pflanze, und als gelüftete Naturnothwendigkeit. — Wir heben zuletzt noch besonders hervor, daß Günther es ganz ausdrücklich anerkennt, und zwar als einen mit seiner ganzen Aufstellung nothwendig zusammenhängenden Punkt (z. B. Vorschule II. 112), daß auf dem Boden des Naturlebens nur die Gattung, nicht das Individuum als solches zählt. Damit ist der Sache nach offenbar alles zugestanden, was wir von unserer Ansicht aus verlangen müssen. Haben, — und die Thatsache ist so unzweifelhaft, wie irgendeine, in der That im organischen Leben der Natur die Individuen absolute nur als Manifestationen der Gattung Geltung, so kann auch nur von einer objektiv in der Natur sich geltend machenden Gedankenmacht die Rede sein. Damit kehren wir zu unserer Grundbehauptung zurück, daß Günther mit der von uns aufgestellten Theorie einverstanden sein müßte, wenn ihn nicht seine Grundansicht von Bewußtsein in der Natur hinderte. Diese aufzugeben wird er aber nicht allein durch den Zusammenhang seines Systemes sich verhindert sehen, sondern er würde auch glauben, damit den Fortschritt und den Gewinn aufgegeben zu haben, den er über den Kartesischen Standpunkt hinaus gethan und errungen hat, er wird auf uns den Vorwurf werfen, zu dieser rein mechanischen Naturanschauung des Kartesius zurückgekehrt zu sein, und somit der neuern lebendigen Naturerkenntniß rathlos und thatlos gegenüberzustehn. Zu zeigen, daß dem nicht so sei, und also wenigstens im Umrisse ein Bild von dem Ganzen des Naturlebens zu entwerfen, wie es sich von unserm Standpunkte aus darstellt, stellt sich als unsere natürliche weitere Aufgabe heraus, wobei wir zugleich auf die andere Seite näher einzugehen haben, in wie weit nemlich Günther der empirischen Naturforschung gegenüber sich zu behaupten im Stande ist. — Naturphilosophie und Naturforschung verhalten sich zu einander, wie Erkennen a priori und Erkennen a posteriori, Er-

kennen aus der Idee und aus der Empirie. Die wahre Naturphilosophie kann die Natur von vorn herein nur als Glied eines größeren Ganzen anerkennen, und eben deßhalb muß sie ihr von vorn herein von dem Ganzen aus in ihrer Entwicklung bestimmt und bedingt erscheinen; die Naturforschung dagegen hat als solche nur die empirische Erkenntniß des Einzelnen zur Aufgabe; beide gehören daher zu einer wahrhaften Erkenntniß der Natur so nothwendig zusammen, wie aprioriſches und aposteriorisches Erkennen überhaupt. Eine Naturphilosophie, welche a priori willkürlich in die Natur hineinkonstruirt, und die empirischen Thatsachen nicht achtet, kann dem Naturforscher nicht anders als eine ungebührliche, nach Umständen unerträgliche Prätension erscheinen. Umgekehrt ist aber auch eine gewisse aprioriſche Erkenntniß eben so sehr die absolute Bedingung jeder Empirie, als es anderseits nicht das Endziel der Naturforschung sein kann, in der Erforschung des Einzelnen stecken zu bleiben, die ja selbst ihrer innersten Natur nach mehr und mehr auf die Erkenntniß des Gesetzes, des Gemeinsamen und der innern Einheit im Leben der Natur hintreibt. Das Ideal also, welches uns hier vor Augen steht, ist die Vereinigung der richtigen Erfassung der Natur als Glied im Ganzen, in ihrer Stellung zu den andern Gliedern der Schöpfung und mit ihnen zum Schöpfer, mit der möglichst gewissenhaften Berücksichtigung der empirisch erforschten Thatsachen und Gesetze. Daß dieses Ideal noch kein erreichtes ist, brauche ich kaum zu bemerken; die Nothwendigkeit, es ernstlich zu erstreben, drängt sich aber selbst von Seiten der empirischen Naturforschung in demselben Maaße unabweisbarer auf, als diese selbst ihr Gebiet nach allen Seiten hin erweitert, und mehr und mehr auf einen innern großen Zusammenhang hindrängt. Der Kosmos von Humbold und die durch ihn erzeugte Litteratur legen Zeugniß von dem Gefühle dieses Bedürfnisses auf dem Boden der Naturforschung ab.

Was nun Günther angeht, so erkennt auch er tief dieses Bedürfniß, und wenn wir nicht irren, liegt in ihm eine Haupttriebfeder seiner philosophischen Thätigkeit; eben so wenig aber läßt sich auch verkennen, daß dem wirklichen Bedürfnisse keineswegs in irgend befriedigender Weise Rechnung getragen wird. Papst läßt sich freilich mehr auf Durchführung im Einzelnen ein, ist aber deßungeachtet durchaus befangen in jener falschen Weise der Naturphilosophie, wie sie bis vor kurzer Zeit fast allgemein herrschend war. — Was sofort den obersten Satz der

Naturphilosophie Günthers betrifft, daß der ganzen Entwickelung des Naturlebens die Differenzirung der ursprünglichen Natursubstanz zu Grunde liegt, so wird derselbe immer als ein a priori feststehender hingestellt, und auch nicht der mindeste Versuch gemacht, weder diesen Satz philosophisch zu begründen, noch dessen Verhältniß zur empirischen Naturforschung darzulegen. Beides dürfen wir aber nicht unterlassen, wenn wir ihn, was allerdings auch unsere Ansicht ist, aufrecht halten müssen. Eine Thatsache, die unwillkürlich und nothwendig im Bewußtsein sich vorfindet und einstellt, ist es allerdings, daß wir nur die Natursubstanz (ob = Materie? darüber später) als eine ursprünglich Eine annehmen und setzen, so daß also alle qualitative Verschiedenheit, die empirisch in der Natur uns entgegentritt, nur als eine später eingetretene Unterscheidung angesehen werden kann. Wir müssen ferner diese Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins auch im reflexiven Denken als wahr festhalten; denn wollten wir eine ursprüngliche Zweiheit oder Mehrheit der Natursubstanzen setzen, so würde der in ihnen allen liegende gemeinsame Begriff der Natursubstanz ohne einen realen Träger sein, was unmöglich zu denken ist, so lange ich die Natur als das Sein an sich gegenüber dem Geiste, als das Sein für sich innerhalb des kreatürlichen Gegensatzes denken muß. Fassen wir aber das Verhältniß dieses philosophischen Postulates zur empirischen Forschung in's Auge, so müssen wir allerdings bekennen, daß wir noch weit davon entfernt sind, einen empirischen Beweis für dasselbe liefern zu können und schwerlich je dahin kommen werden, daß aber doch die Resultate der empirischen Forschung, je mehr sie sich zu allgemeinen Gesetzen erheben, in demselben Maaße auch jener philosophischen Voraussetzung zur Bestätigung dienen.

Gehen wir noch etwas näher auf den Stand der Sache ein; er ist folgender: So weit die empirische Forschung fortschreitet, stößt sie auf allen Gebieten und nach allen Richtungen hin zuletzt auf einen Gegensatz im natürlichen Sein, der sich als ein Analogon des Gegensatzes vom Geistigen und Körperlichen, des aktiven und passiven, formalen und materialen Principes kund gibt. Sehen wir ab von dem Gegensatz von Kraft und Stoff, insoweit der Begriff Kraft, als blos aus der Beziehung der Stoffe sich ergebend, von der Empirie beanstandet werden kann, so haben wir als obersten Gegensatz den der Inponderabilien und der Ponderabilien, damit eng zusammenhängend den

Gegensatz im Streben nach dem Centrum und nach der Peripherie hin, der wie im Großen im Weltbau, so abermals als Grundgesetz im Wachsthum der Pflanze (als Gegensatz von Axenbildung und Blattbildung) sich offenbart; ferner den Gegensatz von negativem und positivem Pol in der Kraftäußerung der Inponderabilien, von Basis und Säure bei den chemischen Grundstoffen, von Männlichem und Weiblichem im organischen (thierischen) Leben. Sollte nun jenes philosophische Postulat eine empirische Bestätigung finden, so muß erwiesen werden: a. daß diese Gegensätze nur Erscheinungen und Modifikationen eines und desselben Grundgesetzes nach verschiedenen Richtungen hin sind. Dazu ist allerdings ein Anfang gemacht durch die Entdeckung des Zusammenhanges sowohl der Kraftäußerungen der inponderablen Stoffe unter einander (Elektro-Magnetismus), als auch derselben mit den Verhältnissen der Grundstoffe zu einander (Elektro-Chemie) und auch des organischen Lebens; alle Thätigkeit des Nervenlebens z. B. beruht auf einem galvanischen Processe. b. Daß die qualitative Verschiedenheit der Grundstoffe als Folge dieses Differenzirungsgesetzes angesehen werden kann. Hier haben wir allerdings erst ganz schwache Andeutungen z. B. die Unterscheidung elektro-negativer und elektro-positiver Metalle; von da ist noch ein weiter Weg bis zu dem Ziele, zuerst nur einmal die Elemente der ponderablen Stoffe als wesentlich identisch nachzuweisen. Aber wer kann heut zu Tage der Forschung innerhalb ihres berechtigten Gebietes Schranken setzen? Das Größte liegt hier noch vor uns. — Somit können wir allerdings mit der nöthigen Vorsicht das Gesetz der Differenzirung aus der ursprünglichen Einheit als das Grundgesetz aller Organisirung im Naturleben festhalten, wie wir denn ja auch jeden einzelnen, noch so komplizirten Organismus durch eine Reihe sich wiederholender Differenzirungen aus der einfachen Zelle hervorgehen sehen, die also alle diese in unabsehbarer Reihe sich entspinnenden Gegensätze und Gliederungen der Möglichkeit nach in sich schließen mußte. — Können und müssen wir uns demnach die Gegensätze, unter denen uns empirisch das natürliche Sein entgegentritt, als Differenzirungen der ursprünglich Einen Natursubstanz auffassen, so können wir der weitern Frage nicht entgehen, wie wir uns das Verhältniß der ursprünglich Einen Natursubstanz zu den in der Differenzirung hervortretenden Gegensätzen zu denken haben.

Günther mußte, wie wir schon sahen, wollte er anders nicht allen Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Naturbewußtsein nach seiner Auffassung verlieren, zu der Behauptung kommen, daß die ursprünglich Eine Natursubstanz in der That nicht mehr vorhanden sei, sondern als die Eine nur mehr in ihren Setzungen sich finde. Die Unhaltbarkeit und logische Unklarheit dieser Entscheidung haben wir schon nachgewiesen. Als die Eine in den Vielen ist sie, wenn sie in der That nicht mehr vorhanden ist, nur ein abstrakter Begriff; sie kann dann in den Gegensätzen und Besonderungen nur im eigentlichen Sinne gespalten und zertheilt gedacht werden. Das aber führt, wie wir schon nachgewiesen, zu dem Gedanken einer Vernichtung der Natursubstanz als solcher; die in den Gegensätzen hervortretenden Besonderungen haben dann kein natürliches Sein mehr, worin sie subsistiren. Da wir dieses aber nicht denken können, so können wir nur zu dem Gedanken kommen, daß in jedem Gliede der Gegensätze und in den daraus hervorgehenden Besonderungen die ureine Natursubstanz realiter vorhanden und als solche eben nur durch die in der Differenzirung eingetretene Modifikation latent geworden ist. Aus diesem Gedanken wird uns dann vollständig klar, einmal daß wir diese Eine Natursubstanz in allen Besonderungen empirisch eben so wenig fassen können, wie wir das Mysterium des Glaubens unter die empirische Form des Denkens zu bringen vermögen, weil wir uns eben mit aller empirischen Thätigkeit und Untersuchung in der Natur innerhalb der Differenzirung und ihrer Gesetze befinden; zweitens aber, daß uns eben hierdurch die Möglichkeit zum Verständnisse des Wunders, sowohl des eigentlich als des uneigentlich so zu nennenden d. h. des ganzen Lebens- und Organisationsprocesses in der Natur an die Hand gegeben ist. Auf das letztere noch einigermaßen einzugehen, erachten wir hier als unsere nächste Aufgabe, statt mit Günther von der bis jetzt gewonnenen Grundlage aus uns zu einer unberechtigten und vereinenden Parallele des als Bewußtsein gefaßten Naturlebens mit dem Geistigen verleiten zu lassen.

Wollen wir das Ganze der Natur, wie es uns gegenwärtig nicht als Bild der spielenden Phantasie, sondern als mehr oder weniger gesichertes Resultat wissenschaftlicher Erkenntniß zugänglich ist, in seinen Grundzügen zusammenfassen, so würden wir zunächst die Unterscheidung zwischen Makrokosmus (Erd-Körper mit seiner flüssigen und luftförmigen Umgebung, Sonnensystem,

System des Weltganzen) und Mikrokosmus (individuelle Bildung in den Stufen von Krystallisation, Pflanze, Thier) festhalten. Daß wir diese Unterscheidung lieber als Makrokosmus und Mikrokosmus bezeichnen, als nach dem Gegensatze vom Unorganischen und Organischen, hat seinen Grund darin, weil es nach letzterer Bezeichnung den Anschein gewinnt, als ob in jener großen Ordnung des Ganzen nichts wäre, was man als Organisches bezeichnen könnte, und umgekehrt, als ob in dem sogenannten Organischen nichts wäre, wodurch es mit der Lebensbewegung im Makrokosmus in Parallele träte; mit einem Worte, weil mit dieser Benennung ein unklarer und verwirrender Gegensatz in die Natur hineingetragen und das strikte sogenannte Organische in ein ganz falsches Verhältniß zu dem großen Ganzen gefaßt wird. Eine andere Frage noch kann sich hier mit Recht aufzuwerfen scheinen, in wie weit nemlich diese Unterscheidung eine subjektiv-willkürliche zu nennen und es nur eine thörichte Einbildung des Menschen wäre, daß er das auf seinem Weltkörper erscheinende Individuelle und Organische als die andere Seite des Naturlebens dem ganzen übrigen Weltall gegenüberstellt. Wir haben darüber hier nur zu bemerken, daß diese Auffassung empirisch jedenfalls berechtigt ist, indem die geringen Ansätze einer individuellen Bildung, die wir außer unserer Erde noch finden (Krystallisation bei den Meteorsteinen und allenfalls die vermuthete Schnee- und Eisbildung an den Polen des Mars) offenbar nicht in Anschlag zu bringen sind, und also die individuelle und organische Bildung auf unserer Erde empirisch und wissenschaftlich die einzige ist, welche wir berücksichtigen können. In wie weit sie als die einzige spekulative sich begründen und rechtfertigen lasse, kümmert uns hier noch nicht. Fassen wir also die ganze Natur nach dem Gegensatze von Makrokosmus und Mikrokosmus in's Auge, so tritt uns in beiden einerseits die Urdifferenzirung in dem Gegensatze der ponderablen und imponderablen Stoffe und andrerseits das Streben nach der Ausgleichung dieses Gegensatzes entgegen, so zwar, daß auf der einen Seite im Makrokosmus der Gegensatz und die dadurch erzeugte Spannung, auf der andern Seite, im Mikrokosmus die Ueberwindung des Gegensatzes in der Ausgleichung der Differenzirung das Ueberwiegende ist. Zur Erläuterung nur einige Andeutungen. Fassen wir nemlich für den Makrokosmus zunächst nur unsere Erde und das Sonnensystem, dem sie zunächst als Ganzes angehört, in's Auge, so erkennen wir als Grund-

gesetz in diesem Ganzen die Centripetalität der wägbaren Stoffe, die aber in demselben Maaße, wie sie vermöge ihrer Schwere einen Druck auf das Centrum hin ausüben, in centrifugaler Richtung die Erscheinungen der inponderablen Stoffe (Licht, Wärme) erzeugen, so daß wir mit Fug die Sonne nur deßhalb als den Lichtheerd für das ganze System betrachten können, weil sie vermöge der überwiegenden Masse die überwiegende Licht- und Wärmeatmosphäre erzeugt. In Betreff des Mikrokosmus aber steht es durchaus fest, daß keine individuelle und organische Bildung ohne Betheiligung der inponderablen Stoffe, oder vielmehr des inponderablen Stoffes, der sich in Licht, Wärme, Elektrizität &c. offenbart, vor sich gehen kann, die aber in ihr als gebunden erscheinen, so daß wir jedes Organisch-Individuelle als die vollzogene Ausgleichung der Urdifferenzirung von Ponderabilien und Inponderabilien betrachten können. — Erkennen wir demnach als die Grundlage aller Organisation in der Natur im Großen und im Kleinen die Tendenz zur Wiederausgleichung der Urdifferenzirung, welche dort im Makrokosmus bei überwiegender Spannung der Gegensätze die Kreisbewegung der Weltkörper, hier im Mikrokosmus die organische Lebensbewegung der Elementartheile bewirkt, so können wir hoffen, die Grundlage zur Erklärung des ganzen Naturlebens in dem Gedanken erfaßt zu haben, daß die Differenzirung als eine von außen her d. h. als Gedanke des Geistes in die ureine Natursubstanz hineinwirkende Macht anzusehen ist, unter welcher Voraussetzung in den Gegensätzen das naturnothwendige Streben sein muß, ihre natürliche, in der Einheit liegende Seinsform wiederzugewinnen. Alles Spiel der Kräfte, alle gegenseitige Beziehung und lebendige Wechselwirkung in der Natur beruht auf dieser Ausgleichung der Gegensätze; der ganze Proceß, den wir im Naturleben vor sich gehen sehen, ist ja nur ein beständiges gegenseitiges gelöset und gebunden Werden innerhalb der (ponderablen und inponderablen) Stofftheile, die in der Urdifferenzirung gesetzt sind; alle Erscheinungen, Licht, Wärme, Farbe, Ton &c. stellen nur die Art und Weise dar, wie diese Lösungen und Bindungen auf uns wirken. — Geben wir nun für einen Augenblick der Vorstellung Raum, was aus der totalen Ausgleichung der Gegensätze in der Natursubstanz ohne Berücksichtigung irgend eines andern Momentes sich ergeben würde, und vergleichen wir dann damit, was wir in Wirklichkeit im Naturleben sehen, so werden wir zu ermessen im Stande sein, welche Potenzen im wirklichen Naturleben über dieser Aus-

gleichung der Gegensätze hinaus thätig sind. Ohne Berücksichtigung irgend eines andern Momentes könnte sich aus der Ausgleichung der Gegensätze, aus der Aufhebung der Differenzirung nichts anders ergeben, als die Natursubstanz in ihrer Einheit, die wir so nur als das stoffartige, gestaltlose fassen könnten. — Daß wir aber in Wirklichkeit aus der Ausgleichung der Gegensätze nicht ein Chaos und eine gestaltlose Hyle, sondern den Makrokosmus und Mikrokosmus in seiner wunderbaren Ordnung und Organisation hervorgehen sehen, das beruht zunächst darauf, daß wir in dieser Ausgleichung der Gegensätze und über sie hinaus eine zweite im Naturleben sich thätig erweisende Potenz ansetzen müssen, nemlich das Streben zu individualisiren und zu gestalten, welche beiden Begriffe empirisch mit einander auf's innigste mit einander verknüpft sind. Im Makrokosmus erzeugt die Tendenz zur Ausgleichung der in Spannung aus einander gehaltenen Glieder des Grundgegensatzes nicht schlechtweg nur die Bewegung, sondern die gesetzmäßige, die geordnete Bewegung, die wir in unserm Sonnensystem und weiterhin in der Weltordnung bewundern; und die Grenze des Mikrokosmus im Gegensatze zum Makrokosmus wird eben durch die mit der Individualisirung eintretende Gestaltung bestimmt. Was noch nicht eine feste geordnete Gestalt annimmt, das kann keinen Anspruch darauf machen, zur Welt des Individuellen zu gehören. Die Atome kohlensauren Kalkes, welche sich als mechanischer Niederschlag aus dem Wasser nur horizontal neben einander gelagert haben, und jetzt als Schichtenbildung erscheinen, sind nur dem makrokosmischen Gesetze der Schwere gefolgt; die aber, welche sich zu einem Krystalle geformt haben, stellen eben damit im Gegensatze zum großen Ganzen ein Princip zu individualisiren dar, sie sind, indem sie um ein Centrum (richtiger zwei Brennpunkte), welches also innerhalb des sich bildenden Ganzen zu liegen kommt, sich ordneten und eben damit eine feste und regelmäßige Gestalt annahmen, zu einem neuen, individuellen Ganzen innerhalb des großen Ganzen und im Gegensatze zu ihm (jede Krystallbildung bedingt eine vorübergehende Aufhebung des Gesetzes der Schwere) geworden. Und wenn wir uns nun den Moment vergegenwärtigen, wo diese Atome, dem Principe der Individualisirung folgend, um den gemeinsamen Mittelpunkt sich zusammenlegten, so können wir uns vollständig klar machen, wie in der That die Bildung im Mikrokosmus, die mit dem ersten sich gestaltenden Individuum in der Natur beginnt,

in nichts anderm vom Makrokosmus sich unterscheidet, als daß dort die Spannung der Gegensätze die Oberhand behält, hier die Bindung. Denn denken wir uns die Atome des Krystalles im Momente ihrer Bewegung zu dem Centrum hin von einer entgegensetzten Kraft ergriffen, würden sie nicht eben so gut wie die Planeten unseres Sonnensystemes oder noch besser, wie die Fixsterngürtel unseres Weltgebäudes, welche ebenfalls kein stoffartig erfülltes Centrum haben, in eine kreisende Bewegung um ihr Centrum gerathen, statt daß sie jetzt um dasselbe zur festen Gestalt sich zusammenlegen? Was wir uns hier vorstellen, ist nun in der That nicht ein bloßes Spiel der Phantasie; wir haben hier den Uebergang zum lebendigen Organismus gewonnen. Denken wir uns nemlich eine solche von dem Principe der Individualisirung ergriffene Anzahl der Elementartheile in dieser ihrer Bildung aufgehalten und so ein lebendiges Ganze im Kleineren darstellend; denken wir uns etwa, daß bei einer Krystallbildung nicht alle Theile sofort um das Eine Centrum sich erstarrend aneinanderlegten, sondern daß gleichzeitig ein anderer Theil von ihnen peripherisch zu einer den sich bildenden Kern umgebenden Haut sich zusammenfügte, und daß also so zwischen dem krystallischen Kern und der umgebenden Haut ein Zwischenraum sich bildete als ein Spielraum für die lebendigste und wunderbarste (immer aber auf dem oben erwähnten Ausgleichungsproceß beruhende) Wechselwirkung der eingeschlossenen Elementartheile, so haben wir — die lebendige Zelle (zunächst Pflanzenzelle), die Grundlage und den Grundbegriff alles lebendigen Organismus, wie sie jetzt nach Schleidens unübertrefflichen Beobachtungen uns klar vorliegt. Zwischen dem Krystalle und der Zelle können wir also begrifflich (auf alle qualitativen Unterschiede, die im Leben allerdings das Wichtigste sind, kommt es hier nicht an; natürlich will ich nicht sagen, daß aus diesem selben Processe, der einen Krystall bildet, unter denselben Umständen auch eine Zelle hätte werden können) keinen andern Unterschied erkennen, als daß im Krystalle der individualisirende und gestaltende Lebensproceß in seinem nächsten Resultate, dem in seiner festen Gestalt sich vom Ganzen aussondernden Individuum, untergeht; während er in der Zelle sich ein Organ für einen längern Fortbestand bildet. In der Zelle nun haben wir den Grundbegriff des lebendigen Organismus gewonnen, und mit völliger Sicherheit bestimmen wir nun die Stufen desselben dahin, daß wir in der Pflanze einen Komplex

von (ursprünglichen und modifizirten) Zellen erkennen, welche als Ganzes kein eigenthümliches Centrum in sich haben, sondern nach ihrer makrokosmischen Stellung in der Spannung des polaren Gegensatzes erscheinen; in dem Thiere dagegen einen Complex von (noch viel mehr modifizirten und dadurch in ihren Systemen viel stärker differenzirten) Zellen, die als Ganzes centralisirt (zuletzt im Centralnervenorgane, Gehirn) und eben daher als gelösete mit sogenannter Wahrnehmung und Willkür begabte Organismen erscheinen. Ueber das „sogenannte“ brauche ich mich nun wohl kaum zu rechtfertigen; denn was ist klarer und verständlicher aus dem Zusammenhange des Ganzen, als daß der so gebildete individuelle Organismus mit der Natur außer ihm in eine lebendige Wechselwirkung tritt, und zwar in eine solche, die genau der Stufe, die er in der Entwickelung des Lebens- und der Individualisation einnimmt, entspricht; und eben diese, der Stufe des gelöseten, in sich abgeschlossenen, und eben deßhalb sinnbegabten thierischen Organismus entsprechende Weise der organischen Aktion und Reaktion ist es, was wir Wahrnehmung und Willkür beim Thiere nennen. Weiter auf diesen Punkt hier einzugehen, erlaubt der Raum nicht.

Reflektiren wir jetzt genauer darauf, welche neue Potenz wir in der Bildung des Mikrokosmus in der Natur wirksam sehen, so ist zunächst offenbar, daß wir in dem, was wir gewöhnlich als das Organische schlechtweg bezeichnen, im Pflanzen- und Thierleben, über die als Streben zu individualisiren und zu formiren (ordnen) gleich in den ersten Anfängen des Mikrokosmus im Krystalle sich kundgebende Kraft hinaus, im Grunde keine neue entdeckt haben. Es ist in der Pflanze und im Thiere eben nur dieses Princip des Individualisirens und des Gestaltens, welches wir auch schon in dem sich zu regelmäßiger Gestalt zusammenschließenden Krystallindividuum bemerkten, nur mit dem Unterschiede, daß das Gesetz, welches wir dort in starrer lebloser Form nur seine Spuren hinterlassen sehen, hier in lebendiger Wirksamkeit ergreifen, und zwar so, daß sein Kreislauf ganz bestimmt und klar innerhalb des Naturlebens abgeschlossen erscheint, indem der in sich abgeschlossene, gelösete lebendige, thierische Organismus eben als solcher, als lebendiger Organismus genau das wiederholt, was wir jenseits der Pflanze im individuellen in sich abgeschlossenen und gelöseten Krystall, der als solcher nur mehr ein Stück des Makrokosmus bildet, sahen.

— Dieses in der individuellen Bildung sich kundgebende Streben nach Formirung, Ordnung kann aber, da einen reinen Zufall zu denken Unsinn ist, nur begriffen werden als auf einem Gedanken beruhend; diese denkende Macht finden wir aber als solche in der Natur nirgends substanziirend, insofern jedes Individuum nur als Ausprägung der Gattung erscheint, und kann daher, sowie die ursprüngliche Differenzirung nur als eine in die Natursubstanz hineinwirkende Willens-, so nur als eine die Gegensätze beherrschende, in sie hineinwirkende Gedankenmacht begriffen werden. Somit offenbart sich die ganze Erscheinung des Naturlebens in dem großen Gegensatze von Makrokosmus und Mikrokosmus, deren jeder sich in drei Stufen abschließt (Weltganzes, Sonnensystem, Erdkörper, — Krystall, Pflanze, Thier) uns als die Vollziehung einer Differenzirung und aus der Differenzirung hervorgehenden Individualisirung der ureinen Natursubstanz, welche Differenzirung sowohl als Individualisirung nicht aus der Natursubstanz als solcher, sondern nur aus einer in sie hineinwirkenden geistigen Macht verstanden werden kann, die sich nach der einen Seite in der Differenzirung mehr als Willens-, nach der andern in der Individualisirung mehr als Gedankenmacht zeigt. Die vermöge des auf sie einwirkenden allmächtigen göttlichen Willens durch die Differenzirung in der Spannung der Gegensätze gehaltene ureine Natursubstanz hat als solche eine natürliche Tendenz, in der Ausgleichung der Gegensätze zu ihrer Urform zurückzukehren; wird aber in diesem Streben, welches den natürlichen Hintergrund aller Erscheinungen des Naturlebens bildet, von der ordnenden Macht des göttlichen Gedankens ergriffen, damit sie nicht in die ursprüngliche Unform zurücksinke, sondern das geordnete, wunderbare Ganze im Makrokosmus und Mikrokosmus erscheine. —

Weiter auf das Einzelne einzugehen, ist hier nicht der Ort; es kam hier nur darauf an, den Standpunkt zu bezeichnen, um sodann von diesem Standpunkte aus den Zusammenhang des Ganzen weiter zu verfolgen. Nur mit einem Worte berühre ich den Vorwurf des Mechanismus, indem ich kaum glauben kann, daß Einer ihn jetzt noch im Ernste gegen unsere Naturbetrachtung zu erheben gesonnen sein sollte. Allerdings, wer zwischen Leben und lebendiger Wechselwirkung auf der einen, und geistigem, auf Bewußtsein beruhendem Leben auf der andern Seite nicht unterscheidet, der wird unsere Auffassung der Natur als eine mechanische verwerfen, weil wir kein in der Natur

substanziirendes geistiges Leben und Bewußtsein, weder im Makrokosmus noch im Mikrokosmus zugeben können, sondern nur eine in ihrem Leben sich offenbarende geistige Macht. Unter dieser Voraussetzung würden wir unbedenklich den Vorwurf einer mechanischen Naturbetrachtung lieber auf uns nehmen, als den, Natur und Geistesleben zu konfundiren, welcher auf der andern Seite unausweichlich ist. Doch brauchen wir uns in Wirklichkeit dieser Alternative keineswegs auszusetzen; vielmehr erkennen wir eben so wenig das Recht an, unsere organische Naturerklärung als eine mechanische zu verschreien, als wir auf der andern Seite das Recht anerkennen, die immanente Lebensbewegung in Gott als eine organische und Gott als einen Organismus zu bezeichnen. Und wenn der Organismus selbst nur als das endliche Abbild von dem Geheimnisse des göttlichen Lebens, das der göttliche Wille in der Naturseite des kreatürlichen Seins ausgeprägt hat, verstanden werden kann, der Mechanismus aber als ein durch Menschenhand vollzogenes Abbild des lebendigen Organismus, mit welchem Rechte kann ich dann den Organismus als einen Mechanismus bezeichnen? Daß wir uns aber nach unserer Auffassung der Natur in ihrer Totalität gegenüber zunächst als einer nicht blos geheimnißvollen, sondern auch unheimlichen Macht fühlen, die Thatsache läugnen wir keineswegs, und sie tritt heut zu Tage so wahr im Bewußtsein jedes Menschen, der sich eben zu seinem menschlichen Bewußtsein sammelt, hervor, wie sie schon in dem Worte der Schöpfungsgeschichte vom ersten Menschen ausgesprochen ist: „Er fand nichts, was ihm gleich war.“ Aus der Natur antwortet dem Menschen kein denkendes und fühlendes Wesen auf seine Fragen, und aus dem Auge des Thieres blickt keine Seele hervor. Diese Thatsache aber fordert ihre Erklärung auch von uns, und zwar um so gebieterischer, je weniger wir uns weder in einer harmlos poetischen, noch in einer schuldvoll-philosophischen Illusion mit der Natur auf Du und Du setzen können; und wenn wir bisher die Möglichkeit erkannt haben, die Erscheinungen des Naturlebens auf unserm Standpunkte empirisch zu erklären, so tritt uns jetzt die Aufgabe entgegen, sie in innerm Zusammenhange des Ganzen und damit in ihrem Verhältnisse zum reinen Denken zu verstehen. —

Daß wir nun in unserer Auffassung eine Stelle haben, wo sich dieses Verständniß des Naturlebens als beruhend auf einer von außen her in die ureine Natursubstanz formirend hineinwirkenden

geistigen Macht in den Zusammenhang des Ganzen einfügt, und aus demselben mit innerer Nothwendigkeit gefordert wird, das haben wir schon früher gesehen, als wir von der Grundidee der Kreation sprachen. Ist nemlich mit dem Begriffe und der Thatsache der Kreation der Gegensatz zwischen Geist und Natur, zwischen dem im Bewußtsein formirten kreatürlichen Sein, und zwischen dem kreatürlichen Sein schlechthin gegeben, so ist damit in Betreff der Natursubstanz oder des kreatürlichen Seins schlechthin der doppelte Gedanke mitgegeben, einmal, daß sie einer Formirung bedürftig ist, und zweitens, daß das Princip und der Kausalgrund derselben nicht in ihr selbst, sondern nur im Geiste liegen kann. Daß sie einer Formirung bedürftig ist, folgt in seinem letzten Grunde aus dem nothwendigen gegenseitigen Austausch, und der Wechselbeziehung, die wir dem Begriffe der Kreation zufolge zwischen den Gliedern des Urgegensatzes ansetzen müssen. So wie die Existenz der Natursubstanz ihren letzten und tiefsten Erklärungsgrund darin findet, daß sie, wenn man so sagen darf, den gemeinsamen Leib, die Schranke und den Schwerpunkt für das Geisterreich bildet, so wird sie umgekehrt in der lebendigen Wechselwirkung mit dem Geiste nur als durch die Gedankenmacht des Geistes hindurchgegangene, dadurch in der Formation geistig ausgeprägte und besiegelte aufgefaßt werden können, in ähnlicher Weise, wie der Mensch im Kunstwerke den Stoff durch seine Idee, seinen Gedanken hindurchgehen läßt, und jenen in diesem ausgestaltet; wie wir denn überhaupt die Bedeutung der Formirung der Natursubstanz erst dann vollkommen verstehen, wenn wir an die Stellung des Menschen als des den Gegensatz im kreatürlichen Sein vermittelnden Gliedes denken. Daß dabei die Natursubstanz nicht selbst an und für sich das Princip der Formirung in sich trägt, ist ohne weiters klar; in den schreiendsten Widerspruch verwickelt sich dabei der Materialismus, insoweit er, will er anders seinem groben Empirismus nicht ungetreu werden, die Materie (die, wie wir weiter unten sehen werden, wir unser Seits keineswegs mit der Natursubstanz als identisch ansetzen) deren physikalische Grundeigenschaft die Trägheit ist, als das Princip aller Entwickelung, sogar das alles Denkens und Selbstbewußtseins ansetzt. Ob wir bei dem geistigen Principe, welches formirend in die Natursubstanz hineinwirkt, zunächst an die geschaffenen Geister und nur mittelbar an Gott oder direkt und unmittelbar an Gott denken wollen, gilt uns hier gleich. Daß die erste Ansicht

keineswegeს ohne Anhalt, weder in dem ganzen Zusammenhange und in der Natur selbst, noch in der Theologie und in der positiven Offenbarung, zumal in der Tradition und Kirchenlehre ist, ließe sich leicht darthun. — Gelangen wir also von dem Begriffe der Kreation aus zu dem Gedanken einer von der geistigen Macht ausgehenden und getragenen Formirung der Natursubstanz, so müssen wir nothwendig zu der weitern Frage fortschreiten, in wie weit wir den empirisch vor sich gehenden Formirungsproceß im Naturleben als den dem reinen Denken entsprechenden ansehen können oder nicht. Unabweisbar nothwendig ist diese Frage aus dem Umstande, weil wir wissen, daß unser empirisches Denken, mit dem wir zunächst doch allein den wirklichen Naturproceß auffassen können, ein anomales ist, und wir können darauf schon zum voraus das Kriterium gründen, daß in demselben Maaße die empirische Form des Formationsprocesses der Natursubstanz nicht als die reine und ideale angesehen werden kann, als sie dem empirischen Denken analog und konform ist. — Rein ideal und ihrem Wesen nach nun ist die Natursubstanz unter dem Begriffe der Einheit zu denken. Sie ist numerisch die Eine gegenüber der Vielheit (Zahl) der geistigen selbstbewußten Wesen, deren jedes ein wahres, für sich bestehendes Individuum ist; und sie hat zweitens in sich kein Princip der Individualisirung, so daß alle etwa aus ihr hervorgehenden Individuen doch nur Erscheinungen der Einen Natursubstanz, keine wahre individuelle Subsistenzen sind. Rein ideal und a priori würden wir also nur auf den Gedanken einer Formirung der Einen Natursubstanz in ihrer Totalität geleitet. Empirisch dagegen kennen wir eine Formirung der Natursubstanz nur vermöge der Differenzirung und der aus der Differenzirung im Organismus hervorgehenden Individualisirung. Dieser Gegensatz in der rein idealen und in der empirischen Darstellung dieses Processes berechtigt jedoch an und für sich noch nicht, ihn als einen Widerspruch aufzufassen; indem wir nicht von vorn herein bestimmen können, in wie weit eben durch die vom Geiste ausgehende Formirung ein Princip der Individualisirung in die Natursubstanz hineingebracht wird, welches nicht freilich in ihr als solcher, wohl aber in dem Wesen ihrer Formirung seinen Erklärungsgrund und seine Berechtigung hat. Jedenfalls müssen wir doch auch so festhalten, daß dieser Proceß der Differenzirung und Individualisirung der Natursubstanz zum Zwecke ihrer Formirung nur als ein vorüber-

gehender angesehn werden kann, bis nemlich dieser Zweck, die totale Formirung erreicht ist, da wir an ein ewiges Werden und Vergehen vom Standpunkte der Kreation nicht denken können.*) — Betrachten wir aber den Proceß des Naturlebens nicht so abstrakt und nicht blos dem Begriffe nach, fassen wir ihn in's Auge in seiner ganzen Wirklichkeit, wie er dem Menschen thatsächlich gegenübersteht, so muß sich ein ganz anderes Urtheil bilden, wie denn ein solches tief im allgemeinen Bewußtsein der Menschheit eingewurzelt ist. Es stellt sich der Proceß im Naturleben dem Bewußtsein dar als ein Kampf des Lichtes mit der Finsterniß, des Lebens mit dem Tode, und kann eben deßhalb nicht als ein normaler, ein der reinen Idee entsprechender angesehen werden. Genauer betrachtet unterscheiden wir leicht zwei Regionen des der reinen Idee des Lebens und der Lebensentwickelung nicht Entsprechenden in dem empirischen Zustande der Natur. Zu der einen rechnen wir diejenigen Erscheinungen, welche in Tod und Verwesung, in der gegenseitigen Feindschaft und Zerstörungswuth der organischen Wesen, in dem Vorhandensein von Giften, Krankheiten, Mißbildungen und schädlichen Potenzen in der Natur sich kundgeben. In ihnen offenbart sich ein Widerspruch gegen die reine Idee der Lebensentwickelung so, daß sie dem unbefangenen Urtheil unabweisbar sich aufdrängt, und ich glaube, einem verwesenden Aase gegenüber wird keiner, der auch noch so sehr von dem Vorurtheile, die

*) Auf eine direkte Polemik gegen die unchristliche Naturwissenschaft kann ich mich meinem jetzigen Zwecke gemäß nicht einlassen. Ich bemerke bei dem hier gegebenen Anlasse nur im allgemeinen Folgendes: Es handelt sich auch hier nicht um das faktische, sondern um den Standpunkt, von dem aus das faktische betrachtet wird. Einen einmaligen Anfang des in der Differenzirung und Individualisirung sich darstellenden Processes des Naturlebens, sowie eine stufenweise Entwickelung des Organismus bis zu dem jetzigen Zustande hin muß sowohl die empirische Naturwissenschaft, als die vom Standpunkte der Offenbarung ausgehende anerkennen. Der Unterschied ist nur der, daß die rein empirische Naturwissenschaft, indem sie sich widerrechtlich als Naturphilosophie gerirt, weder einen Kausalgrund noch ein Endziel dieser Bildungsprocesse in der Natur hat, und daher bei der gedankenlosen Annahme eines unendlichen Cyklus von Bildungsperioden stehen zu bleiben genöthigt ist, während die wahre Naturphilosophie, weit entfernt, die Empirie zu desavouiren, für die Entwickelungen im Naturleben ihre höheren Beziehungen aus dem Zusammenhange des Ganzen nachweiset.

Natur, wie sie ist, zu idealisiren, befangen ist, in unmittelbarer Nähe standhalten. Anders verhält es sich mit der zweiten Reihe von Thatsachen, die gleichwohl für den denkenden Betrachter der Natur von weit größerer Bedeutung sind. Es ist Thatsache, daß ein wesentlicher und innerer Widerspruch in der Lebensentwickelung in der Natur liegt, insofern diese eine an die Bildung des Individuellen gebundene ist. So gewiß wie es ist, daß die bildende Lebenskraft der Natur empirisch nur in individueller Bildung sich bethätigen kann, so gewiß ist es auch, daß sie im Widerspruche mit sich selbst wirkt, indem keine individuelle Bildung möglich ist ohne den Ansatz zu fester Gestaltung, aber in eben diesem Ansatze auch der Ansatz zum natürlichen Tode liegt, der in dem Ueberhandnehmen der festen Gestaltung besteht; die Lebenskraft in der Natur baut recht eigentlich in jedem ihrer Gebilde an ihrem eigenen Grabe. Es ist Thatsache ferner, daß je vollständiger der individuelle Organismus als solcher sich entwickelt, desto feindseliger er dem übrigen Leben gegenübersteht; die Pflanze wächst durch Absorption von Elementartheilen; das Thier ist angewiesen auf die Zerstörung der Pflanzenorganismen, und weiterhin die eine Gattung auf die andere. Bewundern wir in allem diesen die Lebenskraft der Natur, die im Tode und aus dem Tode neues Leben schafft, so können wir doch nicht läugnen, daß eben darin ein innerer Widerspruch liegt, daß es uns nicht das Bild einer reinen, normalen, ewigen Lebensentwickelung gibt. Und was will uns die Thatsache sagen, daß die Natur selbst den Zeugungsproceß, den Ursprung des individuellen Lebens in's Dunkel hüllt, wiederum desto mehr, je höher der Organismus als individuell in sich abgeschlossener entwickelt ist? Und ferner die, daß wir in der Natur in ihren herrlichsten Erscheinungen überall ein gewisses Tendiren zu der vollkommenen Form, aber ebenso eine gewisse Scheu, die normale Form ganz zu erreichen, erblicken, daß sie ihre jetzige Schönheit durchaus nicht ohne, oft grade nur durch einige Abweichung von dem Regelrechten besitzt? Die Planetenentfernungen bilden eine Progression, aber keine genaue; die Blätter an den Pflanzen stehen in Spiralen, aber mit durchgängigen Abweichungen u. s. w. Wie viel würde der jetzigen Natur an Schönheit abgehen, wenn die Regel überall ängstlich durchgeführt wäre; sie würde sich ausnehmen, wie eine Rede, worin alle Schlüsse in regelrechter Form erschienen. — Die

Geschichte der Bildung des organischen Lebens auf Erden, deren Urkunden in den Schichten der Erdrinde vergraben liegen, bestätigen eine solche Betrachtung, indem sie uns diese Entwickelung als eine krampfartige, mit Kampf und Zerstörung erfüllte nachweisen. Wir bemerken dabei, daß jene offenbaren und unabweisbaren Widersprüche gegen die reine Lebenserscheinung in der jetzigen Natur, wie sie besonders in Tod und Verwesung u. s. w. hervortreten, zu diesen tieferen Widersprüchen in der nächsten Beziehung stehen. Ist das Thier einmal, um sein Leben zu erhalten, auf die Zerstörung unter ihm stehender Organismen angewiesen, wie nahe grenzt dann daran die weitere Erscheinung, daß es auch den mit ihm auf gleicher Stufe stehenden Organismus zu diesem Zwecke zerstört? Ist das Aufhören des Lebensprocesses und damit die Verwesung des Organismus durch die individuelle Bildung bedingt, wie natürlich ist es dann, daß diese Verwesung mit desto furchtbarern Todeserscheinungen verbunden ist, je vollständiger der individuelle Organismus als solcher entwickelt war? —

Nehmen wir endlich den Menschen zunächst nur in seinem empirischen Bewußtsein, wo er ja als der Gipfelpunkt dieser ganzen Bildung des individuellen Organismus, als der Mikrokosmus per eminentiam erscheint, wie furchtbar und schneidend treten uns da die Widersprüche mit der reinen Lebensentwickelung entgegen, die an das Entstehen und Vergehen des individuellen Lebens geknüpft sind! Erfaßt sich aber der Mensch in seinem wahren und höheren Bewußtsein, so treten diese Widersprüche als der eigentliche Heerd und Anhalt des Kampfes hervor, den der Mensch, wie er ist, in seinem Innern trägt. Eben als individueller Organismus sieht er in diesen Lebensverlauf sich verwickelt, dessen Ursprung in schmachvolles Dunkel sich hüllt, und dessen Ende Verwesungsgeruch und Moder ist; als individueller Organismus sieht der Mensch als ein verschwindendes Atom in dieser empirischen Unermeßlichkeit des räumlichen Universums sich befangen, die er anderseits im Denken überwunden haben muß, wenn nicht unrettbar sein ganzes höheres Bewußtsein vernichtet werden soll. Der Mensch behauptet sein menschliches Bewußtsein nur, indem er sich als individuellen Organismus negirt, und das ganze Leben, die ganze Entwickelung des Menschen und der Menschheit als solcher ist ein fortwährender Vollzug dieser Negation, dieses Widerspruches, ein fortwährendes Sichwiedergewinnen und Sichherausziehen aus dieser Verschlungen-

heit und Verlorenheit in den organisirenden Naturproceß. Wo der Mensch diesen Widerspruch faktisch aufgibt, wo er sich praktisch oder theoretisch als ein bloßes Naturwesen betrachtet, da ist in der Konsequenz alles höhere Bewußtsein, die Grundlage aller Religion und Sittlichkeit, vernichtet, und darin liegt die verderbliche Macht der einseitig entwickelten Naturwissenschaft, wie sie gegenwärtig sich die geistige Herrschaft errungen hat. — Die Lösung dieses Widerspruches liegt nun, wie wir wissen, in der Lehre von der Ursünde; und eben dieser absolute Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit, worin jedes empirische, menschliche Individuum als solches sich findet, ist das unmittelbare, faktische Bewußtsein dieser Thatsache der Ursünde, als Sünde des Geschlechtes. Doch darauf haben wir hier nicht einzugehen; wir mußten nur bis zu diesem Punkte die Erörterung führen, um die Frage, ob wir den empirischen Proceß des Naturlebens im Großen wie im Kleinen als den idealen und normalen betrachten können oder nicht, zur Entscheidung bringen zu können. Sofort nemlich thut sich hier, wenn wir auch diesen Widerspruch, sofern er im Menschen selbst sich offenbart, oder auch in der Natur, insofern sie unmittelbar zu dem Menschen in Beziehung steht, aus dem Sündenfalle des Menschen erklären können, die weitere Frage unabweisbar auf, ob dasselbe der Fall ist mit jenen tieferen Widersprüchen, die wir im Naturleben im Großen und Ganzen zu gewahren glauben, und mit denen jene einzelnen Aeußerungen desselben, wie wir erkannten, in engster Verbindung stehen. Eine doppelte Möglichkeit stellt sich zunächst heraus: entweder die Sünde des Menschen enthält den zureichenden Erklärungsgrund auch für den im Processe des Naturlebens im Großen und Ganzen hervortretenden Widerspruch, oder dieser Widerspruch ist in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden, erscheint nur als ein solcher etwa im empirischen Denken, und muß also seine dialektische Lösung finden. Ist keines von diesen beiden der Fall, dann bleibt nur ein Drittes übrig, nemlich der Widerspruch im Naturleben ist zwar faktisch, hat aber seinen Kausalgrund nicht in der Sünde des Menschen, sondern derselbe ist anderswo zu suchen. — Daß nun das Erste nicht der Fall sei, ergibt sich leicht. Besteht wirklich ein Widerspruch im Naturleben im Großen und Ganzen, so kann derselbe in keinerlei Weise in der Sünde des Menschen seinen Ursprung haben, da ja die Ausgestaltung dieser Form des Naturlebens, in der der Widerspruch hervortritt, dem Menschen vorhergeht, ja der Mensch, in-

soweit er als der Mikrokosmus per eminentiam, als der Gipfel der individuellen organischen Bildung in's Dasein tritt, nur vermöge dieses Widerspruches seine empirische Existenz hat. — Die Frage kann also nur sein, ob der Widerspruch wirklich vorhanden, oder ob er, wenn er auch in einer gewissen Weise als faktisch zugegeben wird, doch nur eine dialektische Lösung finden müsse. Hier stehen wir auf dem Punkte, wo wir weder mit der gangbaren Theologie, welche, wie sie überhaupt mit gar zu wenigem Ernste die Naturwissenschaft berücksichtigt, so namentlich diese Thatsache des Widerspruches im innersten Naturleben so gut wie ganz ignorirt, noch mit Günther uns begnügen können. Günther reflektirt zwar hier und da auf diese Thatsachen; es kann uns aber nicht Wunder nehmen, daß er den empirischen Proceß ohne weiters als den normalen betrachtet, und z. B. deßhalb in der Nothwendigkeit des Todes in der Natur nichts anomales findet, weil in der Natur eben nur die Gattung und nicht das Individuum zählt. Papst geht so weit, daß er selbst dem Ungeziefer einen Platz in der Verklärung gönnt, nur nicht als solchem! So leicht kann man bei ernster Beachtung der oben erörterten Thatsachen unmöglich von der Sache abkommen. Sehen wir daher genauer zu. Läugnen läßt es sich nun allerdings nicht, daß bis zu einem gewissen Grade hin ein Naturproceß subjektiv dem Menschen in einem andern Lichte erscheint, als wenn wir ihn an und für sich betrachten. Eine diesem oder jenem schädliche und deßhalb ihm feindlich vorkommende Naturerscheinung kann deßungeachtet, die Sache an und für sich betrachtet, noch etwas ganz Gutes sein; der Zeugungsproceß wird etwas eigentlich Unmoralisches erst durch die Hintansetzung des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Würde bei demselben, obwohl sich in diesem Punkte nicht läugnen läßt, daß auch in der sittlichen und geordneten Befriedigung des Zeugungstriebes jener Widerspruch weit stärker hervortritt und im menschlichen Bewußtsein sich ankündigt, als z. B. bei Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses der Nahrung, so daß selbst in der Natur rein objektiv in gewisser Weise ein Schamgefühl sich offenbart. Aber diese praktische und moralische Seite der Sache ist es nicht, die jene oben gestellte Frage zur Entscheidung bringen kann; wir müssen vielmehr unser Augenmerk richten auf das Verhältniß der empirischen Form des Naturlebens zum Denken als solchem. Und wenn wir hier nun auf die Thatsache stoßen, daß diese empirische Form des Naturlebens, worin

die Organisation der Natursubstanz an die Differenzirung derselben und die aus derselben hervorgehende Individualisation geknüpft ist, mit der empirischen Form des Denkens, welche in dem Vorherrschen der Vorstellung, die eben aus dem Versenktsein in's individuelle Naturleben entspringt, in Parallele steht, so müssen wir schließen, daß sowie diese empirische Form des Denkens nicht die reine und normale, so auch diese empirische Form des Naturlebens nicht die reine und normale ist, und daß also in der begrifflich vollzogenen Rekonstruktion der reinen Form aus der empirischen die Aufgabe der Wissenschaft nach dieser Seite besteht.

Ehe wir jedoch darauf, soweit es hier möglich ist, eingehen, müssen wir die oben begonnene Schlußfolgerung zu Ende bringen. Müssen wir nemlich den innern Widerspruch in der empirischen Form des Naturlebens als einen faktisch bestehenden anerkennen, der seine dialektische Lösung nur insofern finden kann, als wir über die empirische Form hinaus an die ideale und reine appelliren, und können wir den Kausalgrund dieses Widerspruches in der Sünde des Menschen nicht ansetzen, so müssen wir denselben anderswo suchen. Daß wir dabei lediglich auf die Offenbarung, die allein uns über die übersinnliche Seite der Kreatur entschiedenen Aufschluß gibt, angewiesen sind, versteht sich von selbst; in ihr aber finden wir einen hinlänglich klaren Anhalt, indem sie einerseits entschieden anerkennt, daß diese im Sechstagewerke hergestellte Form des empirischen Naturprocesses nicht die ideale und ewige (des theologischen Beweises für die Wahrheit, daß, wie der Apostel 1. Cor. 7. sagt: Die Form dieser Welt vergeht, kann ich mich hier wohl für überhoben halten), und anderseits auf ein demselben vorausliegendes Faktum, den ursprüglichen Fall der Geisterwelt, uns hinweiset als auf ein Moment, das sobald einmal die Schöpfung als ein lebendiges, in seinen Gliedern zusammenhängendes Ganze angesehen wird, bei der fernern Entwickelung unmöglich unberücksichtigt bleiben konnte. Auf dieses Faktum also rekurriren wir als auf den letzten Erklärungsgrund der Räthsel, welche sich in dem empirischen Processe des Naturlebens dem reinen Denken entgegenstellen. Auf die weitere dogmatische und exegetische Begründung und Rechtfertigung dieses spekulativen Gedankens können wir uns hier nicht einlassen; daß er nichts dem

Dogma widersprechendes enthält, daß vielmehr ein klar vorliegendes Dogma, welches doch offenbar, insofern der Ursprung des Bösen in der ursprünglichen verkehrten Willensbestimmung eines Theiles der reinen Geister liegt, die ungeheuerste und tief eingreifendste Bedeutung für sich in Anspruch nimmt, und welches doch in der Spekulation in der neuern namentlich fast wie ein verlorner Posten dasteht, dadurch mit einem Male in sein rechtes Licht gestellt wird, möchte kaum eines weitern Beweises bedürfen. Hier kommt es nur darauf an, diesen Gedanken in seiner Bedeutung für den Abschluß unserer Spekulation über das Verhältniß von Geist und Natur zu verwenden. Wir fassen, was wir in dieser Rücksicht noch zu sagen haben, in folgende Punkte zusammen.

Zuerst hoffen wir in diesem Gedanken den tieferen, spekulativen Erklärungsgrund erfaßt zu haben jenes geheimnißvollen, ja unheimlichen, unbefriedigenden und verwirrenden Eindruckes, womit die Natur in ihrer jetzigen auf die Differenzirung und Individualisirung beruhenden Lebensform trotz aller ihrer Wunder und Herrlichkeit dem Menschen entgegentritt, sobald er ihr gegenüber in seinem reinen und höheren Bewußtsein sich erfassen will. In der That sehen wir ja ein Moment in ihr sich geltend machen, welches ihrem innern Wesen widerspricht, das Moment der Individualisirung, der die Differenzirung nur als Grundlage dient; und zwar einer solchen Individualisirung, welche den Begriff des Todes und des Vergehens in die Natur hineinbringt. Der entwickelte Gedanke setzt uns in den Stand, dieses Räthsel und diesen Widerspruch zu lösen. Bei der gegenseitigen Beziehung zwischen Geisterreich und Natur muß das minus auf der einen Seite als ein plus (nimium) auf der andern hervortreten; sowie das Geisterreich in seinem theilweisen Falle an seiner wahren Individualität, weil an seiner höheren Freiheit, verliert, (was sind wohl die Fesseln, worin Gott nach 2. Petr. 2 die sündigen Engel schlug, anders, als die ihnen jetzt zur feindlichen Macht gewordene materielle Natur?) so tritt eine den Schein der Freiheit und des Bewußtseins heuchelnde Individualität in der Natur hervor, der sie nach dieser Seite hin, wie auch Günther zugesteht, als den „Affen" des Geistes erscheinen läßt, was uns nun so wenig irre machen kann, als wir uns insbesondere durch die allerdings tollen und sinnverwirrenden Sprünge und Grimassen desjenigen thierischen Organismus irre machen lassen werden, in dem dieses „Affenthum der Natur" gleichsam par

excellence scheint dargestellt zu sein. Günther möchte uns überhaupt in dieser Auffassung, wenn nur einmal eine Verständigung über das Grundprincip der Philosophie stattgefunden, durchaus so fern nicht stehen. Wenigstens faßt auch er die Möglichkeit, das Dogma vom Fall der Geister bei Erklärung der Erscheinungen des Naturlebens in Anschlag zu bringen, in's Auge, und wenn er den Satz ausspricht, daß die Natur nur deßhalb geistartig erscheint, weil sie vorher im Geiste gestanden, so könnten wir diesen Satz recht wohl auf unsern Sinn interpretiren, obwohl wir wissen, daß es so nicht gemeint war. Dahingegen werden wir nach anderer Seite hin desto mehr anstoßen. Zwar wenn wir denen, welche die Natur im Sinne der modernen Naturwissenschaft vergöttern, sogar als ganz gottlos erscheinen, so haben wir dagegen durchaus nichts einzuwenden; leicht aber mag es scheinen, als ob wir auch der wahrhaft religiösen Auffassung der Natur, die in ihr eine so deutliche und herrliche Offenbarung der göttlichen Weisheit und Allmacht erblickt, zu nahe treten, und zur Hebung eines solchen Anstoßes müssen wir allerdings noch ein Wort hier beifügen. Daß in unserer Ansicht, wonach wir in der jetzigen auf die Differenzirung und Individualisirung beruhenden Form des Naturlebens nicht die wahre und ewige, sondern eine mit Rücksicht auf den vorhergegangenen Fall der Geister geschehene einstweilige erblicken, die zu der idealen und verklärten grade in demselben Verhältnisse steht, wie die noch nicht verklärte Menschheit Christi zu der verklärten, zu der jene durch den Tod der Sünde wegen, die sie nicht begangen hatte, hindurchgehen mußte, daß darin in Wahrheit etwas weder exegetisch noch dogmatisch Anstößiges liegt wird man bei einigem Nachdenken leicht zugeben. Hier kommt es uns nur darauf an, die Sache von der philosophischen Seite noch etwas näher zu beleuchten. Wir finden, wohlgemerkt, zunächst nur in so weit in der jetzigen Form des Naturlebens etwas der idealen Form und dem reinen Denken Widersprechendes, als eben durch diese Differenzirung und die aus ihr hervorgehende Individualisirung der Kampf der Finsterniß mit dem Lichte, des Lebens mit dem Tode in die Natur hineingetragen wird. Ob wir im Gegensatze dazu als die reine, ideale Form die Organisirung (Formirung) der Natursubstanz in ihrer Totalität oder vielmehr eine Organisirung vermittelst einer Individualisirung, die aber nicht, wie die empirische, einen innern Widerspruch und Kampf bedingt, ansetzen sollen, darüber ent-

scheiden wir uns nicht; das heiligste Geheimniß unserer Religion, in dem ja auch die Verklärung der Natur dem Keime nach mitenthalten ist, weiset uns auf eine Verklärung des Leibes als Ganzen hin, wo jedes persönliche Individuum real an dem Ganzen partizipirt, ohne darüber seine Individualität zu verlieren. — Weit entfernt also, daß wir in dem empirischen Formirungsprocesse der Natursubstanz deßhalb, weil sein Resultat noch nicht die ewige und verklärte, sondern nur die vorübergehende Form der Natur ist, etwas sehen sollten, dem wir nicht das Siegel der göttlichen Bestätigung in den Worten: „Und Gott sah, daß es gut sei," aufgedrückt wünschen möchten, erblicken wir in dieser wunderbaren Ordnung und Lebensfülle des Makrokosmus und Mikrokosmus nicht allein eine Manifestation der göttlichen Allmacht und Weisheit, in dem, was verborgen ist von Gott, offenbar geworden ist, sondern wir erkennen auch in jedem Organismus und in der ganzen Entwickelung des organischen Lebens ein Vorbild und eine Vorstufe der einstigen Verklärung; ein unter der Hülle der Todesnacht, die jetzt allerdings die Natur bedeckt, hervordringendes Aufblitzen jener Herrlichkeit, die einst in ihr soll offenbar werden, und von der die Wunder im eigentlichen Sinne nur unmittelbare Anticipationen sind.

So wie nun nach diesem ersten Gange der Betrachtung der Balken der Natur an der großen Wage des endlichen Seins in unserm Bewußtsein sich senkt, so muß in einem zweiten in demselben Maaße der des Geistes und des geistigen Lebens steigen. Können wir der Natur keine wahre Individualität zugestehn und müssen wir jede Vorstellung der empirisch sich verwirklichenden Individualisirung wenigstens abthuen, um begrifflich die wahre Form des Naturlebens zu erfassen, so muß im selben Maaße in unserm Bewußtsein die Ahnung von der Fülle des Lebens aufgehen, die in dem wahren Individuum, in dem geistigen, persönlichen Sein liegt; von der alle Erscheinungen im organischen Individuum der Natur nur ein schwaches Abbild sind, die wir am besten noch einigermaßen aus dem eigenen, menschlichen Bewußtsein (was ruht in einer Menschen- — in einer Kindesseele!) ermessen können, wobei wir es aber hier um so mehr bei dieser Andeutung bewenden lassen müssen, weil wir es philosophisch viel weiter als bis zur Ahnung doch nicht bringen können. Nicht dasselbe ist der Fall in Betreff der Durchführung des Gedankens, daß nach der andern Seite hin in der Natur kein wahres Individuum ist, sondern daß das

ganze Naturleben im Makrokosmus und im Mikrokosmus nur die Auswirkung eines Grundgedankens ist. Diese Erkenntniß muß die Wissenschaft als ihr Ziel betrachten, dem sie mit so ungeheurem Erfolge sich genähert hat, und welcher von der Wissenschaft des Glaubens in demselben Maaße kräftig in die Hand genommen werden wird und muß, als die atheistische und materialistische Naturwissenschaft verzweifelnd die Hände sinken lassen muß, die mit jedem Schritte, den sie empirisch voran thut, sich ihren eigenen Boden untergräbt, und die die Unmöglichkeit, die Natur aus sich selbst zu erklären, in demselben Maaße klarer herausstellt, als sie nur einen, das ganze Naturleben beherrschenden, also über dem Ganzen stehenden Gedanken nachweiset. Bei dem Resultate, z. B. welches Schleiden, in dessen Art zu beobachten meines Erachtens ein Wendepunkt nicht allein für die Botanik, sondern für die ganze Naturwissenschaft liegt, in Betreff des von ihm so scharf in seiner Entwickelung verfolgten Pflanzenlebens gewinnt, in dem er zuletzt doch nur die ordnungs- und gedankenlose Mannigfaltigkeit der Lebensentwickelung der Natur findet, bei diesem Resultate werden wir ganz gewiß nicht stehen bleiben. Wir werden, nachdem einmal die Logik mit der Beobachtung des Naturlebens ernstlich in Verbindung getreten ist, auch zur wahren metaphysischen und idealen Betrachtung, die nicht mehr auf einem Spiele der Phantasie sondern auf dem erkannten Zusammenhange des Ganzen beruht, durch alle noch so verworrenen Einzelnheiten hindurchdringen. Für jetzt freilich müssen wir uns abermals bescheiden, genauer auf die Sache einzugehen; und wir wollen hier nur zu dem oben schon Angedeuteten noch so viel hinzufügen, als nöthig erscheint, um den weitern Nachweis zu liefern, daß die wirkliche Erkenntniß der Natur mit der Rektifikation des empirischen Denkens, wie wir sie oben in den wesentlichen Punkten wenigstens a priori nachgewiesen haben, Hand in Hand geht. —

Was zunächst den Punkt angeht, in dem die Anomalie des empirischen Denkens wesentlich begründet liegt, nemlich die Ueberherrschaft des von der sinnlichen Wirklichkeit abstrahirten Vorstellungselementes im Denken, so ist klar, daß dieses bedingt und begründet ist durch das Hervortreten des individuellen Organismus in der Natur, und darin, daß im genauen Zusammenhange damit der Mensch als ein thierischer Organismus mit latenter geistiger Thätigkeit in die Erscheinung tritt. So wie wir also in tieferer Erkenntniß der Natur den Begriff

der individuellen Organisation, der ja keine wahrhaft individuelle Subsistenz entspricht, sondern die nur eine so und so bedingte Erscheinung der Natursubstanz ist, überwinden, in demselben Maaße müssen wir im Denken des falschen Vorstellungselementes los werden und das wahre Sein auch auf dem Boden der Natur in seiner Realität festhalten, auch ohne es unter die nur aus der anomalen Wirklichkeit entspringende Vorstellung bringen zu können. Damit erst haben wir, weit entfernt dem Glauben zu nahe zu treten, das Wesen des Glaubens in seiner Tiefe erfaßt, wenn anders der h. Apostel Paulus den Glauben recht definirte, da er ihn als die Wesenheit (Realität) der Dinge erklärte, die nicht gesehen werden können; denn daß wir hier für den Begriff „Sehen" den Begriff „Vorstellen" substituiren können, ist so gewiß, als es gewiß ist, daß die Vorstellung nichts anderes ist, als eine Abstraktion von der sinnlichen Wahrnehmung. Welche Bedeutung aber der hier ausgesprochene Gedanke vor allen für die Theologie habe, will ich blos im Vorübergehen andeuten durch Hinweis auf das Geheimniß der wirklichen Gegenwart Jesu Christi im allerheiligsten Sakramente, wo die Nichtbeachtung dieser Auflösung der Anomalie des empirischen Denkens zugleich mit der Anomalie der empirischen Seinsweise auf die doch wahrhaftig unhaltbare und dem Glauben nicht förderliche Vorstellung von der Compenetrantia der Glieder Christi geführt hat. Dem unparteiischen Beobachter des Lebens wird es überhaupt schwerlich entgehen können, daß die eigentliche Macht des Unglaubens in der Gegenwart darin besteht, daß man über diesen Punkt sich so wenig klar ist, und daß zur Aufklärung desselben so wenig geschieht, daß man die Realität der übersinnlichen Dinge und ihre Vorstellbarkeit mit einander konfundirt. —

Wir gehen einen Schritt weiter, indem wir dasselbe Verfahren auf die beiden Grundformalbegriffe, die Begriffe von Raum und Zeit, deren dialektisch-metaphysische Auflösung aus der Anomalie, worin sie sich im empirischen Denken befinden, wir oben gegeben haben, zur Anwendung bringen. Die Wissenschaft hat auch hier in der That auf den Punkt geführt, wo wir einen solchen Versuch wagen dürfen, ohne dem Vorwurf einer Schwindelei uns auszusetzen. Die Sache steht empirisch so. Das ganze (räumliche) Universum gestaltet sich vor der Beobachtung mit immer größerer Sicherheit als eine Mehrheit koncentrischer um einen materiell nicht erfüllten Mittelpunkt in

der Art kreisender Sternschichten oder Gürtel, daß die Bewegung, je weiter vom Mittelpunkte entfernt, desto rascher ist. Unter der Voraussetzung nun, daß jede Kreisbewegung frei um einen Mittelpunkt schwebender Körper durch ein Zusammenwirken von Centripetalkraft und Centrifugalkraft bedingt ist, stellt sich also das Universum im Großen dar als unter vorherrschender Centrifugalkraft stehend, wie sich sowohl in dem materiell nicht erfüllten Mittelpunkte, als durch den nach dem Umkreise zu rascher werdenden Schwung zu erkennen gibt. Innerhalb dieses Ganzen koncentrischer Sternringe in einem sonst sternenleeren Raume und näher dem Mittelpunkte als der Peripherie befindet sich unser Sonnensystem natürlich auch kreisend um den gemeinsamen Mittelpunkt des Ganzeu. Auch unser Sonnensystem nun stellt sich in der Kreisbewegung der Planeten um die Sonne als unter der Gegenwirkung der Centripetal- und Centrifugalkraft stehend dar, so jedoch, daß hier nicht die Centrifugalität, sondern die Centripetalität vorherrschend ist, indem hier nicht alein die Mitte durch den alle Planeten an Masse weit übertreffenden Sonnenkörper gebildet wird, sondern auch in Folge dessen die Bewegung in demselben Maaße an Schnelligkeit zunimmt, je näher der Planet dem Centralkörper steht.*) So hätten wir dann in unserm Sonnensystem die Kontraposition des großen Ganzen, hier vorherrschende Centrifugalität, dort vorherrschende Centripetalität. Die Erde nun, welche in ihrer Rinde, dem Träger der organischen Entwickelung, wiederum aus dem Zusammenwirken der beiden Grundkräfte entstanden ist, indem alle neptunischen Gebilde dem Gesetze der Schwere gehorchen, alle vulkanischen jene durchbrechenden unter dem Gesetze der von innen aus in centrifugaler Richtung wirkenden Wärmekraft stehen, nimmt in der Reihe der Pla-

*) Was die Erklärung der Rotation aus dem Gegeneinanderwirken der Centripetal- und Centrifugalkraft angeht, so will man freilich die letztere nicht gelten lassen, und begnügt sich statt dessen mit der Annahme eines (absolut unerklärten) Stoßes. Wie viel muß aber die erstere Auffassung gewinnen durch die Gewißheit, daß auch das große Ganze in einem solchen Schwunge und zwar mit vorherrschen- Centrifugalkraft begriffen ist! Sollte man nicht etwa das der Gravitation der Planeten entgegenwirkende Moment, den Anstoß, der sie in die Rotation treibt, aus der Wirkung erklären können, die die im großen Ganzen vorherrschende Centrifugal- oder Schwungkraft auf sie ausübt?

neten ungefähr dieselbe Stelle ein, wie unser Sonnensystem im Universum. Welche allenfallsige Folgerungen sich hieraus machen ließen für die Beantwortung der Frage über das Verhältniß des Mikrokosmus zum Makrokosmus und in wie weit das organische Leben auf Erden mit Recht schlechtweg als Mikrokosmus dem Makrokosmus entgegengestellt wird, darauf will ich hier nicht eingehen. Das aber möchte klar sein, daß, da offenbar alle unsere empirischen Raumverhältnisse und Raumbegriffe auf diesem faktischen Zustande beruhen, so daß sie mit ihm ihre Anwendbarkeit verlieren, daß, wenn wir uns diese durch die Urdifferenzirung der Natursubstanz im Universum hervortretende Spannung, die ihre Bedeutung offenbar nur hat als Grundlage des individuellen Organismus, wegdenken, dann auch die empirische Vorstellung von Raum und von unendlichem Raum, wie wir sie oben dialektisch aufgelös't haben, ihre reale Grundlage verliere. Und in ähnlicher Weise, wie diesem gemäß die Thatsache, daß die Erde empirisch genommen räumlich als ein verschwindend kleiner Punkt im Universum erscheint, die höhere Bedeutung derselben als des wahren Beziehungspunktes (moralisch genommen Mittelpunktes) des Ganzen durchaus nicht beinträchtigen kann, eben so wenig kann es uns geniren, daß die wenigen Jahrtausende seit dem Bestande des Menschengeschlechtes wie ein verschwindender Zeitraum gegen die unermeßlichen Reihenfolgen von Jahren erscheinen, welche wir für die Bildungsgeschichte des Weltalls und des Organismus auf Erden ansetzen müssen, so lange es nur feststeht, daß wir eine zwischen einem Anfangspunkte und Endpunkte begrenzte Zeit festhalten müssen, und das muß jeder denkende Empiriker so gut, wie die positive Offenbarung es thut. Eine dialektisch-metaphysische Schwierigkeit finden wir in diesem langen Zeitraume eben so wenig als eine exegetische oder dogmatische, wohl aber allerdings eine moralische, indem wir doch immerhin mit einigem Fuge glauben fragen zu dürfen, wozu eine so unermeßliche Zeitfolge als Vorbereitung auf die Schöpfung des Menschen dienen sollte? Ich glaube aber, daß auch diese Thatsache in dem durch den vorhergehenden Geisterfall bedingten empirischen Formirungsproceß der Natursubstanz eben so gut ihre genügende Erklärung finden möchte, als die andere, vielleicht noch viel auffallendere, daß dieser empirische Entwickelungsproceß des organischen Lebens nicht allein ein so allmähliger und langsamer, sondern auch ein so gewaltsamer und krampfhafter, ein in so vielen Zerstörungspe-

rioden und Umwälzungen vor sich gehender war, wofür die blos empirische Wissenschaft nie einen irgendwie haltbaren Erklärungsgrund wird angeben können. —

Jetzt haben wir noch einen Schritt zu thun, um diese Betrachtung zu demjenigen Abschlusse zu bringen, der durch den Zusammenhang der ganzen Entwickelung bedingt ist. Wie wir nemlich oben zuletzt den Begriff des Nichts dialektisch überwunden haben, so müssen wir durch eine wahre Auffassung der Natur in ihrem Verhältnisse zum Geiste zum Schlusse den dem Begriffe des Nichts korrespondirenden Begriff der Materie zu überwinden im Stande sein. In der That haben wir diesen letzten Schritt in dem Gesagten nicht allein schon eingeleitet, sondern schon gethan, wenn wir nur darauf achten, wie in demselben die Unterscheidung der Begriffe von Materie und Natursubstanz enthalten ist. Der empirische Begriff der Materie entsteht ja in der That nur dadurch, daß wir die aus dem Lebensproceß ausgeschiedenen Stofftheile ins Auge fassen. Daß wir schon nicht mehr die Körper im gasförmigen Zustande im Gegensatze zu den tropfbar-flüssigen und festen, und noch vielweniger die Imponderabilien oder vielmehr die allen Erscheinungen der Imponderabilien zu Grunde liegende Substanz (Aether) eigentlich als materiell bezeichnen, ist freilich mehr ein Wink und eine Andeutung, als eine logische Konsequenz. Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn wir über die Differenzirung der imponderablen und ponderablen Stoffe hinaus bis zu der ureinen Natursubstanz in ihrem lebendigen Wechselverhältnisse zum geistigen Sein hinaufsteigen, wo dann klar ist, daß die Verwechselung des Begriffes Materie mit der Natursubstanz eine unberechtigte Uebertragung aus dem anomalen Zustande, und im empirischen Denken nur eine begriffliche Bestimmung beider als des Gegensatzes vom kreatürlichen Sein schlechthin und des im Bewußtsein formirten kreatürlichen Seins möglich ist, wo das eine das andere wie fordert so erklärt, aber auch das eine so wenig wie das andere unter die Vorstellung gebracht werden kann. Der empirische Organismus muß uns auch hier zum Vorbild und zum Anhalt dienen; sowie im organischen Proceß, in der Zellenbildung an und für sich aus dem Lebensprocesse ausgeschiedene d. h. materielle Theile in den Lebensproceß hineingezogen und dadurch zu einer höheren, geistig formirten und verklärten Seinsweise gebracht werden, so erwarten wir in der einstigen Verklärung den Zustand, wo die

Totalität des körperlichen Seins in die lebendige Wechselwirkung mit dem geistigen Sein eingegangen sein wird, wo es dann, so weit wenigstens der Verklärungszustand erreicht ist, kein aus dem Lebensproceß ausgeschiedenes, d. h. kein Materielles mehr geben wird. Damit ist dann endlich klar, daß die empirische Vorstellung oder der Begriff von unendlicher Theilbarkeit der Materie als eine Anomalie des empirischen Denkens ganz in Parallele steht mit den ähnlichen Begriffen von unendlicher Zeit und unendlichem Raum.

§. 7. Der Mensch.

Adam und Christus.

Haben wir schon durch die Ueberschrift des §. die im Fortgange der Entwicklung an dieser Stelle uns angewiesene Aufgabe bezeichnet, nemlich die Lehre vom Menschen als der Synthese von Geist und Natur wenn auch nicht aus dieser Idee des Menschen a priori herzuleiten so doch unter dieser Idee zusammenzufassen, um die Revision anzustellen, in wie weit Günther auf dem von ihm eingeschlagenen Wege und in wie weit wir auf dem unsern die großen sich hier der spekulativen Erfassung der christlichen Glaubenswahrheiten und ihrer Geltendmachung für's Denken entgegenstellenden Schwierigkeiten zu heben im Stande sind; so stellt sich uns zu allernächst die Nothwendigkeit heraus, die so gefaßte Aufgabe und den so betretenen Weg zu diesem Ziele in ihrem Rechte darzulegen. Es werden nemlich ohne Zweifel Viele, und nicht zum geringsten Theile grade solche, welche im Uebrigen mit uns Gegner des Subjektivismus in der Güntherschen Philosophie sind, dieses Recht von vorn herein nicht anerkennen und vielmehr behaupten, daß auch wir mit einem solchen Beginnen schon den falschen Weg der subjektiven Philosophie betreten hätten, deren Unhaltbarkeit grade nirgends so sehr als in der Geschichte und ihrer rein empirischen und aposteriorischen Natur gegenüber zum Vorschein kommen und zu Schanden werden müsse. Wir bemerken dagegen zunächst, daß wir nicht die Absicht ausgesprochen haben, alles, was vom Menschen zu sagen ist, aus der Idee des Menschen a priori herzuleiten, sondern unter dieser Idee zusammenzufassen, was noch ein Unterschied ist. Allerdings, wäre keinerlei Störung

in den normalen Entwicklungsgang des Menschen hineingekommen, so würden wir, wenn wir anders unter dieser Voraussetzung noch ein Bedürfniß so zu reflektiren und zu philosophiren hätten, die Wirklichkeit ohne weiters a priori entwickeln können; wir würden, genauer gesprochen, diese Unterscheidung gar nicht einmal machen. Daß wir also überhaupt über das Verhältniß der Wirklichkeit zur Idee, der Geschichte zur Philosophie reflektiren, das weiset schon auf die in den Entwickelungsgang des Menschen eingetretene Störung hin. Mit andern Worten, der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit, der so tief im menschlichen Bewußtsein wurzelt, daß der Mensch, was er als solcher im aktuellen, vollen Bewußtsein seiner ist, in jedem Augenblicke seines empirischen Daseins nur ist vermöge der Negation und Verläugnung dessen, was er wirklich d. h. blos natürlich ist, dieser Widerspruch, sage ich, ist der unmittelbar in jedem zum Bewußtsein Seiner gelangenden Menschen unabweisbar sich aufdrängende Beweis von einer in die Entwicklung des Geschlechtes eingetretenen Störung, von der Ursünde, insoweit eine Störung, die in die menschliche Entwickelung eingetreten ist, von der einen Seite doch nur durch die freie That des Menschen erklärt werden kann, von der andern als haftend in der empirischen Existenz des Menschen als solcher doch offenbar der Erscheinung jedes einzelnen empirischen Individuums vorausliegen muß. Anderseits liegt aber in diesem innern Widerspruche im menschlichen Bewußtsein nicht minder schon die Gewißheit begründet, daß diese Störung nicht die Oberhand behalten habe; denn in diesem Falle könnte von einem Widerspruche, von einem Kampfe, von einem Geltendmachen wenigstens der Idee gegen die Wirklichkeit gar keine Rede sein. Allem empirischen und geschichtlichen menschlichen Bewußtsein liegt also die Gewißheit zu Grunde, daß vor und über der wirklichen Entwickelung eine leitende und tragende Idee liegt, in die eine Störung hineingekommen ist, welche jedoch die Idee wohl zu stören aber nicht zu überwältigen vermocht hat; die ganze Geschichte, das ganze menschliche Bewußtsein ist ein offener Beweis der dogmatischen Lehre von der Erbsünde in ihrer wahren kirchlichen Fassung, wonach die Natur gestört, aber nicht vernichtet ist; eine Verwirklichung der göttlichen Prophezeiung, die am Anfange der emprischen Geschichte steht: „er wird dir den K o p f zertreten, du wirst ihrer F e r s e mit List nachstellen.“ — Aus dem Gesagten ergibt sich die richtige Bestimmung des Ver-

hältnisses zwischen Philosophie und Geschichte; beide gehören so nothwendig zusammen, wie überhaupt empirische und apriorische Erkenntniß zusammengehören, und sowie von einer Auffassung und von einem Verständnisse der empirischen Wirklichkeit und der Thatsachen ohne die zu Grunde liegende Idee im Bewußtsein des Ganzen gar nicht einmal die Rede sein kann, so kann umgekehrt eine ideale Konstruktion des Ganzen ohne die gewissenhafteste Berücksichtigung der Thatsachen nur als nutzloses Spiel subjektiver Willkür erscheinen. Damit ist dann der oben angedeutete Gang unserer Untersuchung gerechtfertigt; daß wir dabei hier nicht auf die empirischen Thatsachen in ihrer Breite, sondern nur auf die ideale Konstruktion, in der sich die wesentlichen Punkte der hier einschlägigen Spekulation von selbst herausstellen müssen, eingehen können, versteht sich ganz von selbst. —

Wollen wir somit alles, was wir vom Menschen zu sagen haben, unter der Idee des Menschen zusammenfassen, so scheinen wir, da ja offenbar ohne den zweiten Adam faktisch vom ersten, von der Idee des Menschen überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte, auch die Inkarnation des Logos als eine nicht blos historische, sondern auch philosophische Wahrheit in Anspruch genommen und den von der Scholastik allerdings in's Auge gefaßten, aber nicht festgehaltenen Satz, daß die Menschwerdung des Logos auch ohne die vorausgegangene Sünde würde eingetreten sein, als ein Postulat der Spekulation geltend gemacht zu haben. Allerdings ist es nun auch unsere Ueberzeugung, daß ohne großen Nachtheil für die Spekulation weder die Scholastik diesen Gedanken unerledigt gelassen, noch Günther denselben, nachdem er einige allerdings sonderbare Gedanken in ihm erzeugt hatte (Vorschule II. 360), so leicht hin fallen gelassen hat, und daß ohne ihn ein wesentliches Moment uns fehlt, um die Spekulation zum innern Abschlusse zu bringen; deßungeachtet verkennen wir aber nicht, daß wir kein Recht haben, diesen Satz als eine im Dogma begründete spekulative Wahrheit ohne weiters hinzustellen. Wir brauchen dieses aber auch nicht, um des spekulativen Gewinnstes aus demselben nicht verlustig zu gehen. Obgleich nemlich die Menschwerdung des Logos für uns zunächst nur eine historische Wahrheit ist, die als solche durch den vorausgegangenen Sündenfall des Menschen bedingt war, so bleibt doch jedenfalls wahr, daß sie als historische Wahrheit die alles in sich beschließende und vollendende Thatsache ist, indem abgesehen

von der Menschwerdung, da der Mensch als Vereinigung des kreatürlichen Gegensatzes die Vollendung der Kreatur einschließt, die ganze Kreatur in ihrer Idee und ihrer ewigen Verwirklichung uns verloren geht. (In dispensatione plenitudinis tempore instaurare omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt. Eph. 1, 10.) Jedenfalls also ist die Menschwerdung des Logos faktisch a posteriori zur idealen, philosophischen Wahrheit geworden, und daher macht es keinen wesentlichen Unterschied in der Behandlung, wenn wir sie auch a priori als eine solche in Anspruch nehmen, ohne doch darüber streiten zu wollen. Soviel genügt hier, um die nächsten Konsequenzen für unsere Entwickelung ziehen zu können. — Die spätere Theologie hat sich weit entschiedener über die Sache ausgesprochen, als die mittelalterliche Scholastik. Abelly z. B in d. Medull. Theol. spricht sich darüber in folgender Weise aus: de Incarn. Sect. VII. Duae autem sunt super hac re Theologorum sententiae, ambae maxime probabiles et pietati consentaneae. Utramque hic breviter explicabimus, ut cuique liberum sit, cum nihil super hac re ab Ecclesia definitum fuerit, eam, quae magis arriserit, amplecti. Dann zum Schlusse: Utraque sententia probabilis est, secunda tamen (daß die Menschwerdung auch ohne den Sündenfall würde erfolgt sein) probabilior tum ob ea, quae in ejus probationem allata sunt, tum etiam quia auctoritates scripturae et S. S. Patrum, quae in probationem prioris sententiae allatae sunt, facile possunt explicari.

Soviel ist nun klar, daß in der Idee des Menschen und insofern uns diese, da auch der erste Adam einzig und allein im zweiten sein Verständniß findet, in der Idee des Gottmenschen die Anhaltspunkte oder der Anhaltspunkt unserer ganzen weiteren Entwickelung uns gegeben ist, wie sich schon früher im allgemeinen Theil uns herausstellte. Da nun ferner für den Begriff oder die Idee des Menschen an sich der Begriff der Synthese offenbar das Wesentlichste ist, indem der Mensch seinem Wesen nach als die Synthese von Geist und Natur erscheint, im Gottmenschen aber als der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, also als der Ausgleichung des absoluten Gegensatzes von Unendlichen und Endlichen dieser Begriff in höchster und ganz besonderer Weise als das Wesentlichste hervortritt, so ist klar, daß wir zunächst auf den Begriff der Synthese beim Menschen und beim Gottmenschen angewiesen sind, um an dem faktischen Bestande der Wahrheit in

diesem Punkte die Prüfung des von Günther und des von uns eingeschlagenen Weges zur wissenschaftlichen Konstruktion des Glaubens vorzudringen, vorzunehmen. —

Wir erinnern uns, daß wir oben als das Charakterische bei Günther in Betreff des Begriffes der Synthese das Merkmal des Formalen gefunden haben, wogegen wir als das Wesentliche das Durchwohntsein eines niederen Principes durch ein höheres aufstellten, wobei wir einerseits nicht läugneten, daß Formgleichheit oder Aehnlichkeit als Bedingung aber nicht als Wesen der Synthese angesetzt werden könne, und anderseits, daß es am allermeisten ankomme auf die wenigstens begrifflich vollzogene Rektifikation des in der Vorstellung befangenen empirischen Denkens, welche, weil zwei verschiedene Substanzen, deßhalb auch zwei Substanzen neben einander setzt. Sehen wir jetzt die Anwendung dieser verschiedenen Bestimmungen auf den Begriff des Menschen und des Gottmenschen. In Betreff des Menschen mußte das Wichtigste schon gelegentlich beigebracht werden. Wir haben gesehen, wie vollständig wir mit unserer Auffassung auf die kirchliche aus der Scholastik gewonnenen Bestimmung, welche den Menschen als die Vereinigung von Geist und Leib faßt, in der Weise, daß der Geist als das formirende Princip, als die substanzielle Form des Leibes bestimmt wird, zurückkommen. Wir bemerken nur noch, daß mit dieser kirchlichen Bestimmung keineswegs die von Neuren nicht selten aufgestellte Lehre gemeint ist, als ob der Geist im Menschen im eigentlichen Sinne seinen Leib sich baue; der Leib im Menschen wird ohne Zweifel durch denselben objektiv in die Natur hineinwirkenden Gedanken gebildet, den wir in der Bildung des Organischen überhaupt thätig sehen. Der Unterschied ist aber der, daß mit diesem Organismus im Menschen von seinem ersten Beginne an ein geistiges Sein als latentes Bewußtsein vereinigt ist, welches erst, wenn die organische Bildung ihr Werk bis zu einem gewissen Grade vollendet hat, aktuell eintreten kann. Dabei aber wahren wir uns aber einerseits vor der Unklarheit der Scholastik, als ob das formelle Princip außerhalb des Menschen, auf dem Boden der Natur ein irgendwie substanzielles wäre (Thierseele, Weltseele ꝛc. Diesen ganzen Plunder hat, wohlgemerkt, die Kirche von ihrem Dogma durchaus fern gehalten.) und sind anderseits im Stande eben deßhalb, weil wir durch Vermeidung dieser Unklarheit den Gegensatz von Geist und Natur in seiner ganzen Schärfe und Klarheit festhalten,

den Menschen in seiner Stellung als die Ausgleichung des kreatürlichen Gegensatzes und eben deßhalb als das Ebenbild Gottes per eminentiam (s. o. §. 6) spekulativ vollständig erfassen zu können, während die Scholastik sich hier mit unzulänglichen Versuchen begnügen mußte (Schöpfung des Menschen, um die Zahl der gefallenen Geister zu ersetzen). Anderseits haben wir auch schon gesehen, daß Günther mit seinem formalen Dualismus dem innersten Bewußtsein des Menschen, welches nicht ein zweifaches Denken im Menschen, ein Idee- und ein Begriffdenken, wohl aber eine ideale und eine begriffliche (reale und formale) Seite an all und jedem Denken anerkennt, direkt widerspricht. Daß Günther sich mit Unrecht auf alle diejenigen psychologischen Erscheinungen beruft, in denen ein von dem bewußten Denken des Ich verschiedene Denk- und Wollensmacht im Menschen, wie er jetzt ist, sich kund gibt, ergibt sich ebenfalls von selbst aus dem früher Gesagten. Es sind dies Erscheinungen, die der Region des Naturlebens angehören und daher auch ebenso erklärt werden müssen, nur mit dem Unterschiede, daß wir keine Erscheinung der Naturseite im Menschen absolut ohne allen Antheil des wenn auch latenten Bewußtseins annehmen können. Träumen z. B. ist wie alles Vorstellen rein als solches nur ein Wechselspiel organischer Kräfte; wie aber im Menschen allein das Vorstellungsleben die Grundlage oder vielmehr die Stütze des Denkens ist, so unterscheidet sich Träumen beim Menschen und beim Thiere dadurch, daß der Mensch wissen kann, daß er geträumt hat, was nicht möglich wäre, wenn bei seinem Träumen der Geist absolut ohne Antheil wäre. Auch haben wir endlich schon gesehen, daß Günther durch die Unklarheit seines Denkens in diesem Punkte im schreienden Widerspruche mit seinem Dualismus offenbar zu einer Tricholomie im Menschen hingetrieben wird, das Thier als die subjektive Seite des Naturbewußtseins per eminentiam festzuhalten, ohne auf die vulgäre Ansicht von der Thierseele zurückzugehen und demgemäß auch im Menschen ein der Thierseele entsprechendes psychisches Princip im Unterschiede sowohl von dem Leibe als dem selbstbewußten Geiste anzusetzen. Wollte nun Günther klar und bestimmt zugestehn, daß er unter der Thierseele und somit unter dem seelischen Princip im Menschen nichts anderes verstände, als den Organismus selbst und die in ihm sich offenbarende organisirende Kraft, so würde in diesem Punkte kein Streit unter uns mehr sein. —

Mit dem Begriffe oder der Idee des Gottmenschen aber stehen wir an dem Punkte, der nicht allein im kirchlichen Bewußtsein als der Kardinal- und Angelpunkt aller christlichen und daher aller Wahrheit vorliegt, sondern in dem wir auch das wenigstens a posteriori gegebene Urbild aller Synthese erkennen, an dem sich daher die richtige oder unrichtige Auffassung des Wesens der Synthese am allerschärfsten offenbaren muß. Wir finden aber nun grade an diesem Punkte Günthern in dem sehr bedenklichen Streben begriffen, die in der Theologie bisher in ihrem Sinne unzweifelhaft feststehenden kirchlichen Bestimmungen über die Zweiheit der Naturen und die Einheit der Person in Christo seinem Begriffe der formalen Synthese zu Liebe in einem neuen und ungewohnten Sinne zu erklären, von dem es nicht zweifelhaft sein kann, daß er grade den wesentlichen Punkt im christlichen Grunddogma in Frage stellt. Auf den theologischen Nachweis der Wahrheit dieser Behauptung werden und brauchen wir uns hier nicht weiter einzulassen, um nicht hinlänglich Bewiesenes unnütz zu wiederholen; es kommt uns nur darauf an, die auffallenden Neuerungen Günthers an diesem wichtigen Punkte aus dem von uns nachgewiesenen Grundprincipe der Güntherschen Philosophie zu erklären, wodurch wir im Stande sind, das Bedenkliche und Gefährliche in der Güntherschen Auffassung in seiner ganzen ganzen Bedeutung zu würdigen, ohne doch anderseits den schweren Vorwurf häretischer Tendenzen auf ihn zu wälzen; und anderseits den Fortschritt nachzuweisen, den die Spekulation auch an diesem Punkte thun muß und kann, ohne sich in solche Schwierigkeiten zu verwickeln. —

Günther lehrt ganz entschieden und unzweideutig, daß in der Menschwerdung des Logos die menschliche Persönlichkeit der göttlichen nicht zum Opfer gebracht werden dürfe, daß also die menschliche Person als solche in dem Gottmenschen neben der göttlichen bestehend zu denken ist, daß also die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus als die nur formale Vereinigung zweier Personen, zweier persönlichen Bewußtsein anfzufassen sei, wo die Bezeichnung der Person Christi als einer göttlichen nur nach dem Grundsatze, daß die Benennung nach dem vorzüglicheren Theile geschieht, zu erklären sei; daß also nicht eine communicatio idiomatum im vollen Sinne des Wortes stattfinde, sondern nur ein abwechselndes Vorherrschen der göttlichen und der menschlichen Person in Christo, daß die

so feierliche und auf so vielen allgemeinen Koncilien wiederholte Definition der Kirche, wonach die zwei Naturen in der einen Person Christi, die als solche als eine göttliche zu bezeichnen ist, eine Definition, um welche die Kirche einen Riesenkampf von Jahrhunderten gekämpft hat, wie eine Mutter um ihr einziges Kind, daß diese Definition im Grunde nur den einen Irrthum durch den andern abzuwehren vermocht habe und wegen des Mangels der Naturphilosophie und der rationellen Psychologie des neuenzehnten Jahrhunderts eine wenigstens wesentlich unvollkommene Bestimmung in Betreff der wichtigsten Wahrheit des Glaubens enthalte. — (Vergl. bes. Vorsch. II, p. 283 sq.) In Folge dieser Auffassung urgirt Günther die Selbstständigkeit der menschlichen Person in Christo bis zu dem Grade, daß er sich die Möglichkeit denken konnte, daß der Mensch in Christo die Versuchung ebenso wie der erste Adam nicht bestanden hätte und Gott ungehorsam geworden wäre, (Vorsch. II. 660) daß er die hypostatische Vereinigung als ein Resultat der überwundenen Versuchung auffaßt. (Vorsch. II. 210. 1. Ausg.) —

Fragen wir uns nun, was Günthern zu dieser Auffassung, deren dogmatische Unhaltbarkeit wir als unzweifelhaft und hinlänglich erwiesen voraussetzen, geführt habe, so ist es offenbar die dem Denken in der kirchlichen Definition über das Geheimniß der Menschwerdung entgegentretende Schwierigkeit, in Christus als dem Gottmenschen die menschliche Natur in ihrer Integrität festzuhalten, ohne sie als Person zu denken, indem eben zu dieser Integrität und zu dem Wesen der menschlichen Natur gehört, daß sie als Person und Selbstbewußtsein gedacht werde. (Vorsch. II. 260. Ist Persönlichkeit etwas anders als Selbstbewußtsein? ist dieses etwas anderes als die wesentliche Form des Geistes? Und läßt sich von einer wahren Menschheit sprechen mit Ausschluß jener wesentlichen Form, d. h. mit Einschluß eines halben, weil formlosen Geistes in körperlicher Hülle?) Ganz offenbar sehen wir hier zunächst Günther der kirchlichen Definition einen falschen Sinn unterlegen, denn daß die Kirche der Integrität der menschlichen Natur — als einer an und für sich persönlichen — in Christus nichts hat vergeben wollen, das werden wir doch wohl nicht bezweifeln, wenn wir uns nur erinnern, daß sie den Kampf für die Integrität derselben bis zur Bestimmung der zwei wesenhaft verschiedenen Willen des göttlichen und menschlichen in Christo gegen den Monotheletismus durchgeführt hat, und daß doch grade der Wille vor allem an=

dern als der eigentliche Träger des persönlichen Charakters im Menschen anzusetzen ist. Die Kirche mit einem Worte lehrt ja nicht, daß die menschliche Natur in Christo nicht eine persönliche, menschlich selbstbewußte und wollende, oder daß sie eine unpersönliche sei, sondern daß die Person in Christo nur eine und zwar eine göttliche sei, indem die, an und für sich betrachtet, persönliche weil selbstbewußte und wollende menschliche Natur in Christo, vermöge der geheimnißvollen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur nur in der göttlichen Person des Logos subsistirt. Dächten wir die menschliche Natur in Christo auch nur in einem Moment als getrennt von dem göttlichen Denken, so würde sie sofort als solche auch als eine menschliche Person zu denken sein. Daß aber ist nun eben das Wesen des Geheimnisses, welches zunächst allein und nur als ein Faktum, als das einzige seiner Art, dem kein zweites zur Seite steht und stehen kann, uns entgegentritt, daß die menschliche Natur in Christo nur zu denken ist vermöge der Vereinigung mit dem göttlichen Logos; daß jedes Denken der menschlichen Natur in Christus als in sich subsistirend, als eine eigene Person, eine Auflösung des Begriffes des Gottmenschen einschließt. Indem also Günther im vermeintlichen Interesse der Wissenschaft (und der rationellen Psychologie des neunzehnten Jahrhunderts, als ob die Väter der Kirche es nicht eben so gut gewußt hätten, als wir, daß die menschliche Natur als solche eine persönliche sei) um der Schwierigkeit, welche für's Denken in dem Begriffe der Vereinigung zweier an und für sich als persönlich zu denkender Naturen zu einer Person liegt, zu begegnen, den Begriff der realen oder substanzialen Vereinigung aufgibt und dafür blos eine formale eingeführt wissen will, sehen wir ihn abermals nur jener Herrschaft des logischen Formalismus unterliegen, die aus seinem subjektiv-empirischen Standpunkte als der Grundfehler seines Systemes entspringt. Statt die Anomalie des empirischen an die Vorstellung gebundenen Denkens, welches weil zwei verschiedene Substanzen auch zwei Nebeneinander denkt, auch in diesem höchsten und abschließenden Falle zu überwinden und so zur Fassung des Geheimnisses der Menschwerdung als der Uridee und des Urtypus aller Synthese, in welchem alle Synthese sowohl die auf dem Boden der Natur im Organismus, als die im Menschen, als Aufgenommensein eines niedren Principes in ein höheres, erst ihre Erklärung und ihre reale Wahr-

heit, das ganze Räthsel des Lebens erst seine wirkliche Lösung findet, statt dessen löset er das im Geheimnisse faktisch Gegebene so viel an ihm liegt auf, indem in demselben Maaße die Vereinigung in Christo als eine nur formale d. h. nur gedachte gefaßt werden kann, als die an und für sich genommen persönliche, menschliche Natur in Christo eben in diesem, an und für sich genommen, als eine menschliche Person und nicht als subsistirend in der göttlichen Person des Logos aufgestellt wird. Damit geht dann der konkrete Begriff der hypostatischen Vereinigung, wie er in der Theologie eben für das Geheimniß der Menschwerdung sich ausgebildet hat, verloren und wird als die blos formale Vereinigung zweier persönlicher Wesen auf andere Verhältnisse, namentlich auf die Vereinigung Gottes oder des h. Geistes mit dem Menschen in der Taufe und in der Kirche angewendet. Dies und die weiteren Konsequenzen, die aus diesem nicht ideal erfaßten, sondern logisch verallgemeinerten Begriffe der hypostatischen Vereinigung für die Lehre von der communicatio idiomatum, von dem Hervortreten des göttlichen Bewußtseins in seinem Verhältnisse zu dem allmählig sich entwickelnden menschlichen, von der Bedeutung der Akte, in denen das menschliche Bewußtsein als solches in Christo hervortritt u. s. w. sich ergeben, wollen wir hier nicht näher beleuchten, hier nur vor allem darauf bedacht, den Hauptfaden der Entwicklung nicht zu verlieren. —

Schon ein Blick auf das Naturleben hätte Günthern überführen können, daß er auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht zu dem Verständnisse des Geheimnisses vorzubringen im Stande sei. Denn so wie in der Natur die Kräfte nicht vermöge ihrer Gleichnamigkeit, sondern nur vermöge ihrer Ungleichnamigkeit und ihres Gegensatzes in das Mysterium einer Lebensverbindung eingehen, wie nicht zwei Säuren oder zwei Basen mit einander, sondern nur eine Säure mit einer Basis sich verbindet zu einem neuen Dritten, dem neutralen Salze, dahingegen zwei gleichnamige Pole sich abstoßen, so sind in Christus zwei Personen in der einen Person disparate Begriffe, gerade so wie wir früher erkannten, daß Günther das Geheimniß der Synthese im menschlichen Bewußtsein dadurch nicht seinem Verständisse, sondern seiner Auflösung entgegengeführt, daß er, um die zum Begriffe der formalen Synthese erforderliche Gleichheit der Form zu gewinnen, auch das Naturleben unter die Form des Bewußtseins faßt. Die Schwierig-

keit, zwei Bewußte (oder Selbstbewußte) in einer Einheit zu denken, ist nicht größer, als die zwei Personen, wenn es eben nur auf eine formale Einheit ankommt; über diese hinaus aber bietet dem Denken die Vereinigung zweier Bewußtsein in einem grade so viel Schwierigkeit, als die Vereinigung zweier Personen in einer, und überwunden wird diese Schwierigkeit nur, wenn man mit der Kirche weder an die Vereinigung zweier Bewußtsein in eines, noch an die Vereinigung zweier Personen in eine, sondern eben an die Vereinigung zweier Bewußtsein in einer Person denkt. Daß wir in solcher Weise unbedenklich dem Begriffe der Natur in Christo den Begriff des Bewußtseins substituiren können, daß wir vollständig den Sinn des Dogma ausdrücken, wenn wir sagen, daß in Christo wie ein vollkommener menschlicher Wille, so ein vollkommenes menschliches Bewußtsein (anima rationalis) war, welches aber als solches nicht an und für sich, sondern nur subsistirend in der göttlichen Person des Logos zu denken ist, das wird wohl keinem Zweifel unterliegen. Daß wir aber diesen Begriff grade hier besonders hervorheben, hat seinen Grund darin, daß offenbar die Unklarheit in Betreff der Begriffe von Bewußtsein und Person Günthern am allermeisten zum Anstoße wird. So wenig nun wir läugnen werden, daß jedes selbstbewußte für sich bestehende Wesen als solches auch eine Person genannt werden kann, so wenig können wir anderseits zugeben, daß die Begriffe von Person und Selbstbewußtsein schlechtweg mit einander verwechselt werden dürfen. Darüber kann allein schon die Reflexion uns belehren, daß wir in Gott deßhalb noch keinesweges ein dreifaches Selbstbewußtsein ansetzen dürfen, weil in ihm dem Dogma gemäß drei Personen sind und anderseits, daß die beiden Willen in Christo dem Begriffe der einen Person dem Dogma gemäß nicht entgegestehen, während wir doch in Gott wegen der Dreipersönlichkeit nicht auch in gleicher Weise einen dreifachen Willen ansetzen dürfen; in ähnlicher Weise haben wir auch schon früher bemerkt, daß die Benennung Person für die Momente des absoluten Bewußtseins nicht als deckend mit dem Begriffe von Person im empirischen Denken ist. Wir haben in dieser scheinbaren Verwirrung der Begriffe nichts anders als den Kampf zu erblicken, den die in der Offenbarung wiedergegebene absolute Wahrheit zu kämpfen hat, um innerhalb des empirischen Denkens die dem geistigen Entwickelungsgange nach nöthige begriffliche Form zu

gewinnen, und deßhalb müssen uns die dogmatisch bestimmten Ausdrücke auch als solche eine feststehende Norm sein, die wir zu verstehen, an denen wir aber nicht zu rütteln haben, obwohl wir nicht zu verkennen brauchen, weder daß sie nicht ohne menschliche (philosophische) Beihülfe zu Stande kommen, noch daß sie nicht mehr als eine historische Bedeutung haben. —

Uns führt diese Betrachtung zu der folgenden Bemerkung hinüber, die den Anhaltspunkt der ganzen weitern Entwickelung bildet. Darf nemlich die selbstbewußte und an und für sich persönliche menschliche Natur in Christo als dem Gottmenschen nicht in der Form der menschlichen Person subsistirend gedacht werden, indem sie im selben Momente, wo sie als menschliche Natur zu sein begann, als in dem Logos subsistirend gedacht werden muß, so kann auch Christus als Mensch nicht mit jeder anderen empirischen menschlichen Person auf dieselbe Stufe gestellt werden; ich darf nicht sagen, der Logos hat sich mit diesem menschlichen Individuum vereinigt. Denn ein menschliches Individuum ist als solches eine menschliche Person; Christus als Mensch ist also nicht ein menschliches Individuum wie ein anderes, sondern in ihm ist eben die Menschheit nicht als individuelles Konkretum, denn das ist Person, sondern als Gattung, d. h. die menschliche Natur. Und daraus erhellt der Vollsinn der Auffassung Christi als des zweiten Adam. Hier stoßen wir also auf die Bedeutung der Gattung für die menschliche Existenz, wie sie sowohl in dem Begriffe des ersten als des zweiten Adam heraustritt, als ein nicht blos a posteriori gewonnener allgemeiner Begriff, sondern als eine a priori allen Individuen real vorausliegende Idee und abermals sehen wir wie Günther, der gerade auf diesen Begriff und mit vollem Rechte so viel Gewicht gelegt hat, sich selbst im Wege steht, indem er die Menschheit in Christo als solche, als Person urgirte. Nicht als menschlich-persönliches Individuum, sondern nur als Gottmensch, der die menschliche Natur mit der Gottheit vereint, kann Christus als der zweite Adam, als der neue Stammvater verstanden werden; das Personsein ist ein incommunicabile. — In diesem Verhältnisse aber des Individuum zur Gattung liegt der bezeichnete Knotenpunkt der ganzen weitern Entwickelung. —

Haben wir nemlich bisher nur das Wesen des Menschen als der Synthese von Geist und Natur, wie sie im ersten Adam und dann in der Vereinigung mit der Gottheit im zweiten uns

in ihrem Begriffe gegeben ist, in's Auge gefaßt, so ergibt sich nun als die nächste nothwendige Folge die Frage nach der wesentlichen Form der menschlichen Existenz, die natürlich als durch das Wesen selbst von vorn herein bestimmt gedacht werden muß. Ist nemlich der Mensch seinem Wesen nach die Synthese, lebendige Vereinigung des Gegensatzes von Geist und Natur, so kann er in seiner Existenzweise auch nur die wesentliche Existenzweise der Glieder des Gegensatzes in sich vereinigend gedacht werden. Nun aber ist die Existenzweise des geistigen Seins eine Vielheit (Zahl) individueller, persönlicher Substanzen, entsprechend der Zahl (Dreipersönlichkeit) in Gott, so daß die Einheit, Geisterreich, hier nur ein abstrakter Begriff ist. Die Existenzweise der Natur aber ist Einheit, entsprechend der einen Wesenheit in Gott, so daß jede in der Natur hervortretende individuelle Form nur eine Erscheinung der einen Natursubstanz ist Demnach kann die Existenzweise des Menschen als der Synthese von Geist und Natur von vorn herein nicht anders gefaßt werden, als die Vereinigung vieler geistiger persönlicher Substanzen in einer leiblichen Einheit, einem Organismus, wo also jedes Individuum nur ist, in so weit in ihm die Gattung zur Erscheinung kommt, wie in der Natur, anderseits aber die Gattung nicht wie in der Natur nur ein Formalbegriff, wenigstens nicht in der Natur subsistirend, sondern vielmehr in jedem Individuum real subsistirend ist. Jede einzelne Pflanze, jedes einzelne Thier repräsentirt absolute nur seine Gattung, das Allgemeine in einer besondern Weise; das Allgemeine, die Gattung subsistirt nicht in der Natur als solcher, sondern nur in dem im Naturleben sich offenbarenden geistigen Gedanken, wie wir das schon früher in der richtigen Ausgleichung der Kontroverse über die allgemeinen Begriffe (Ideen) gesehen haben. Jedes menschliche Individuum aber ist von der einen Seite nur, in so weit in ihm die Gattung repräsentirt ist; es ist nur durch die Gattung und aus der Gattung; von der andern Seite ist aber auch, in so weit das Individuum eine persönliche, geistige Subsistenz ist, die Gattung im Individuum, in so weit sie vom Individuum getragen und in ihm repräsentirt ist; in ähnlicher Weise wie in Gott, von dem der Mensch das Ebenbild per eminentiam ist, die Wesenheit in jeder Person ganz ist und anderseits auch nur durch die Personen und in den Personen gedacht werden kann. Es erhellt daraus nebenbei die höhere

philosophische Bedeutung der Abstammung des Menschengeschlechts von einem Paare. Daß darin ferner zugleich die wesentliche Form der Entwickelung a priori bestimmt ist, indem diese doch offenbar nicht anders gedacht werden kann als eine Entfaltung der Individua aus der ursprünglichen Einheit und dann, in so weit eben die bloße Entfaltung ein Zerfallen der Gattung in die Individua bedingen würde, eine Rückentwickelung der Individua zur ursprünglichen, in höherer Weise wiederzugewinnenden Einheit, möge hier nur auch nur im Vorbeigehen bemerkt sein.

Mit dieser a priori gewonnenen Idee von der Existenzweise des Menschen steht nun das empirische Bewußtsein in einem solchen Verhältnisse, daß es von der einen Seite freilich diese Idee zu seiner absoluten faktischen Voraussetzung hat, indem, da faktisch kein menschliches Individuum anders zur Erscheinung kommt, als aus der Gattung, irgendwie also die Gattung allen erscheinenden Individuen zu Grunde liegen, irgendwie diese in jener enthalten sein müssen, anderseits aber das empirische Denken mit dieser Idee in einem ihm als solchen wesentlichen anhaftenden innern Widerspruche sich befindet, ganz abgesehen von dem moralischen Widerspruche, in den den Menschen sein empirischer physischer Ursprung mit seinem innersten höheren Bewußtsein setzt. Denn empirisch habe ich die Entwickelung der Menschheit nur in dem Nach- und Nebeneinander der Individuen, welches in die Idee übertragen eine absolut unhaltbare Vorstellung gibt (Einschachtelungstheorie), so daß das blos empirische Denken sich dahin zurückgedrängt sieht, die Einheit der Individua, den Begriff der Menschheit als einen blos formalen Kollektivbegriff anzusetzen, womit denn das höhere Bewußtsein der Menschheit als solcher als eine Einheit unwiederbringlich verloren geht oder doch nur scheinbar als ein leiblich-organischer Zusammenhang festgehalten werden kann, indem dann das geistige Princip des Individuums von außen her etwa durch einen jedesmaligen neuen Kreationsakt hinzukommt. — Mit diesem Widerspruch zwischen dem empirischen und dem ideellen Bewußtsein stehen wir nun einerseits an der Lehre von der Sünde, insofern ja eben dieser Widerspruch der faktische Ausdruck des Bewußtseins von der in die Entwickelung eingetretenen Störung ist und anderseits an der Lehre von der Erlösung, insofern wir ohne diese der Idee gar nicht mehr im Bewußtsein mächtig sein könnten, und von dieser in der Erlö-

sung wiedergegebenen Idee aus werden wir hier, wo es uns um analytische Entwickelung nicht zu thun ist, am sichersten zur Lösung unserer Aufgabe gelangen. —

Das Vollbewußtsein der vollzogenen und sich vollziehenden Erlösung besitzen wir in der Kirche, und in so weit wir die Kirche nur verstehen können als die in Christo wiedergewonnene übernatürliche Gemeinschaft der Gläubigen, ist in ihr eben jene a priori entwickelte wahre Existenzweise des Menschen als der Vereinigung vieler geistiger Persönlichkeiten in einem Leibe uns faktisch wiedergegeben. Ich brauche nicht weiter auszuführen, daß das Wesen der Kirche als des Leibes Christi nur von der realen Gegenwart Christi im allerh. Geheimnisse aus vollständig verstanden werden kann. Diese übernatürliche Vereinigung der Einzelnen in Christo kann aber von uns nur gedacht werden vermöge einer begrifflich vollzogenen Ueberwindung der Abnormität der jetzigen empirischen Existenzweise, wo vermöge der Ueberherrschaft des Physischen die Gesammtheit in den Individuen gebrochen erscheint; und wenn wir einen Augenblick übersehen wollen, daß die Idee von der compenetrantia membrorum, wodurch man sich in der Theologie die Möglichkeit der realen Gegenwart Christi unter den sichtbaren Gestalten näher legen wollte, nur ein ungeschickter Versuch war für das, was wir, wie schon geschehen, durch Ueberwindung der anomalen Form des Denkens wie des Seins in Wahrheit gewinnen müssen, so könnten wir auch die Einheit der wiedergebornen Menschheit in Christo, als dem zweiten Adam, als eine compenetrantia membrorum bezeichnen, in dem Sinne, daß wir die einzelnen Gläubigen als die membra Christi verstehen. Mit dieser empirischen Form der Individualität ist nun wesentlich auch das empirische Nach- und Nebeneinander für den Standpunkt der Idee überwunden. In so weit die Gläubigen in der höhern Seinsweise realen Antheil haben an Christo, sind sie auch eins in Christo und erhaben über diesem empirischen Nach- und Nebeneinander. — Von diesem im Glauben, im Vollbewußtsein der Kirche gegebenen idealen Standpunkte aus, in dem wir die Wahrheit des vor uns liegenden verklärten Zustandes inne werden, sind wir nun ohne weiters im Stande, auch rückwärts die oben berührten, im empirischen Denken hier vorliegenden Widersprüche zu überwinden und zu lösen und die wenigstens begriffliche Rektifikation desselben vorzunehmen. Ist nemlich, wie wir auf diesem idealen Standpunkte es in unmit-

telbarem Bewußtsein tragen, eine Subsistenz der Individua in der Gattung, also auch eine Entwickelung der Individua aus der Gattung an und für sich möglich, ohne daß die Brechung der höhern Einheit durch das Hervortreten der Individua, wie sie empirisch vorliegen, erfolgte, ist also dieses empirische Hervortreten der Individua aus der Gattung, wie es jetzt durch die Zeugung geschieht, und alles, was daran für die empirische Weise der Existenz und des Denkens für den Menschen geknüpft ist, erst eine Folge der in die Entwickelung durch die Sünde hineingebrachten Störung, so folgt, daß wir keineswegs berechtigt sind, die erst aus dem abnormen Zustande des empirischen Verhältnisses der Individuen als solcher untereinander entspringende Vorstellung und Form des begrifflichen Denkens, also das empirische N e b e n- und namentlich auch N a c h e i n a n d e r, was hier insbesondere in Betracht kommt, auf das V e r h ä l t n i ß d e r I n d i v i d u e n z u r G a t t u n g a n u n d f ü r s i c h zur Anwendung zu bringen, daß wir damit nur wieder in den Fehler verfallen sind, den wir als den Grundfehler alles unklaren Denkens bekämpfen, nemlich das Normale unter die Form des Anomalen bringen, das rechte Verhältniß mit den Kategorien des nicht rektifizirten empirischen Denkens fassen zu wollen. Die Vorstellung des Neben- und Nacheinander trifft ja offenbar doch nur die Individuen als solche, nicht die Individuen in ihrem Verhältnisse zur Gattung, da ja in jedem Individuum die Gattung ganz ist; (jeder einzelne Mensch repräsentirt die Menschheit) in der Gattung also sind die Individua zugleich und zumal. Dieses Zugleich und Zumal der Individua in der Gattung ist aber die wahre ideale Seinsform der Menschheit, als des Mittelgliedes zwischen Natur und Geisterreich und wenn uns diese wahre Seinsform empirisch nicht blos als ein Mysterium, sondern auch als ein Unmögliches, als ein Undenkbares erscheint, ähnlich wie es uns in Beziehung auf Gott als ein Widerspruch erscheint, daß in jeder Person die Wesenheit ganz und doch die Wesenheit nicht dreimal ist, so ist das eben blos vermöge der nicht überwundenen Anomalie des empirischen Denkens, die aber eben überwunden werden soll. Daß in solcher Weise von unserm Standpunkte aus die Möglichkeit einer wahrhaft befriedigenden Lösung der beiden schwierigsten Fragen der Theologie, die sich an diesem Punkte ergeben, nemlich die Frage nach der Forpflanzung der menschlichen Seelen und nach der Natur der Erbsünde ergeben möchte, deute ich hier nur an. Was na-

mentlich die Lehre von der Erbsünde angeht, so schließt sich auch hier offenbar diese Auffassung auf das engste an die kirchliche Bestimmung an und trägt nur zum Verständnisse derselben bei, ohne etwas neues hinzuthun. Denn das Wesentliche der kirchlichen Bestimmung ist nur, daß die Erbsünde eine wahre Sünde und zwar die Sünde Adams ist, die in jedem Individuum subsistirt, wobei wir nur sofort in's Auge fassen müssen, daß Adam hier nicht schlechtweg als geschichtliches Individuum, sondern als dasjenige Individuum zu verstehen ist, welches als Stammvater die noch ungebrochene Gattung repräsentirt; und daß jedes menschliche Individuum an der Sünde partizipirt, nicht in so weit es Individuum ist, sondern so weit es als Individuum die Gattung, also eben den alten sündigen Adam, der als Gattungsmensch nicht gestorben ist, vertritt. Nicht also haben wir uns so die Sache zu denken, daß wir erst die persönliche Sünde Adams in's Auge fassen und dann diese persönliche Sünde in dem Nacheinander der Individuen von dem einen Individuum als solchen auf das andere übertragen und in diesem Sinne vererbt vorstellen (offenbar ist der kirchliche Ausdruck peccatum originale, peccatum generatione non imitatione propagatum viel besser, als unser gewöhnliche Ausdruck: Erbsünde) sondern sowie der Einzelne nur partizipirt an der Sünde, in so weit die Gattung in ihm ist, (weshalb z. B. von getauften Eltern wieder erbsündige Kinder geboren werden) so ist der sündige Adam als Urheber der Erbsünde nicht als die historische individuelle Person, die nicht mehr ist, sondern als die die Gattung darstellende zu denken, die aber in ihm deßhalb auf eine ganz andere Weise vertreten ist, wie in jedem empirischen Individuum, weil eben jedes empirische menschliche Individuum nur unter dem Gesetze der Sünde, als Glied in der durch das Vorschlagen des physischen Elementes in den Individuen gebrochenen Gattung zur Erscheinung kommt. Diejenige von den älteren Theorien, welche obwohl unverständlich, doch offenbar dem Dogma am entsprechendsten ist, die nemlich, welche die Willen aller Individuen in den Willen Adams eingeschlossen sein läßt, verhält sich zu der von unserm Standpunkte aus gegebenen Fassung in ganz ähnlicher Weise, wie die Meinung von der compenetrantia membrorum um die reale Gegenwart zu erklären; sie hat das richtige im Auge, wird aber unverständlich, um nicht zu sagen absurd, weil sie die nöthige Rektifikation des empirischen Denkens dabei nicht vollzieht. —

Näher einzugehen auf diese Punkte haben wir keine Veranlassung, weil sich zu einer Kritik Günthers in denselben keine Gelegenheit findet. Was Günther in Betreff der Erbsünde eigenthümliches zu sagen scheint, muß anderswo seine Erledigung finden, weil es sich eigentlich nicht auf die Erbsünde an sich, sondern auf das Verhältniß einerseits zur Erlösung und anderseits zum Urstande bezieht. Daß Günther in Beziehung auf die Frage nach der Fortpflanzung der menschlichen Seelen so entschieden dem Kreatianismus, welcher offenbar den Knoten zerhauet, statt ihn zu lösen, huldigt, scheint mir nicht sehr in der Konsequenz seines Systemes zu sein. Jedenfalls muß er doch ihn schon dadurch sehr modifiziren, daß er Gott als in seiner schaffenden Thätigkeit durch die einmal gesetzte Natur des Menschen als Gattungswesen gebunden ansetzen muß, was dann dem Generatianismus, der seiner Seits offenbar ein Kooperiren Gottes bei der Fortpflanzung der Gattung nicht in Abrede stellt, auf halbem Wege entgegenkommt. Daß Günther bei diesen Fragen die Idee des Menschen als Gattungswesen so wenig ausbeutet, hat, wie es scheint, neben jener Nichtüberwindung der Anomalie des empirischen Denkens, ohne die namentlich an diesem Punkte durchaus nicht weiter zu kommen ist, seinen Grund vor allen darin, daß ihn ein anderer Gedanke an dieser Stelle ganz in Anspruch nimmt nemlich der, daß ohne Erlösung von einer Erbsünde in so weit gar nicht die Rede sein würde, als eine Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nur in Folge der an den Fall sofort wiederangeknüpften Erlösung zu denken ist. In diesem fruchtreichen Gedanken treffen wir wieder mit Günthern zusammen, so daß wir ihn jedoch einer genauern Prüfung unterziehen müssen. —

Verstehen wir nemlich das Wesen der Erbsünde nur dadurch, daß wir in der geschichtlichen Entfaltung des menschlichen Geschlechtes in dem Neben- und Nacheinander der empirischen Individuen die wahre Form der menschlichen Existenzweise, welche das Subsistiren, das Zumal und Zugleich der Individuen in der Gattung ist, als zu Grunde liegend und jene durch diese bedingt erkennen, so ist klar, daß wir den Begriff der Erbsünde nur haben, insofern in dem empirisch wirklichen Verhältnisse ein Moment der wahren und idealen Seinsweise des Menschen sich findet, sei es, daß wir dasselbe als ein konservirtes, sei es, daß wir es als ein wiedergewonnenes und wiedergegebenes ansetzen müssen. In so weit treffen wir also hier wesentlich mit Günther

zusammen. Deßungeachtet können wir nicht mit Günther so schlechtweg den Satz hinstellen, daß eine Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ohne das sofort wiederangeknüpfte rechte Verhältniß in der Erlösung nicht würde stattgefunden haben. Wir können uns vorsichtiger ausdrücken, ohne den spekulativen Nutzen dieses wichtigen Gedankens zu verlieren. Faktisch ist es gewiß, daß an den Fall sich sofort die Erlösung angeknüpft hat, daß also die ganze folgende Entwickelung, wie unter dem Gesetze der Sünde, so auch unter dem Gesetze der Erlösung steht, daß also ein Bewußtsein von dem durch die Sünde eingetretenen Verhältnisse im einzelnen Menschen wie in der ganzen Menschheit nur vorhanden ist, weil und in so weit das höhere und wahre Bewußtsein des Menschen nicht allein nicht total untergegangen, sondern konservirt und auf eine neue Weise wieder geltend gemacht worden ist. Dieses faktische genügt; in der Behauptung, daß ohne Erlösung gar keine Propagation des Menschengeschlechtes würde stattgefunden haben, scheint in so weit etwas übertriebenes zu liegen, als ja auch allenfalls eine solche Propagation möglicher Weise hätte stattfinden können, wo das höhere menschliche Bewußtsein durch das Vorschlagen des physischen Elementes gar nicht mehr entwickelungsfähig gewesen wäre, wo der Zerfall (die Verwesung, der Tod) der menschlichen Gattung in thierische Individua, den wir jetzt, wie wir oben sahen, in der Sprache, als dem konservirten höhern Bewußtsein, in der Gattung sistirt sehen, seinen ungehinderten Verlauf gehabt hätte. — Doch dem sei, wie ihm wolle, das wesentliche bleibt, daß wir faktisch nur als Erlösete und von der Idee der Erlösung aus der durch die Sünde gesetzten Störung uns bewußt werden und sie verstehen können, und somit sind wir jetzt auf den Punkt gekommen, das Faktum und die Idee der Erlösung selbst in's Auge zu fassen. —

Das Wesen der Erlösung, abstrakt gefaßt, liegt im Begriffe der Restitution, Zurückversetzung in den verlornen Zustand, was eine negative Seite, Entfernung des eingetretenen Uebels und eine positive, Wiedererlangung des verlornen Gutes, einschließt. Vergleichen wir mit diesem abstrakten Begriffe der Erlösung den im christlichen Erlösungsdogma faktisch vorliegenden, so finden wir in demselben über diesen abstrakten Begriff der Erlösung hinaus ein Moment, welches uns, blos jenen abstrakten Begriff in's Auge gefaßt, zwar als ein Ueberschuß, im faktischen Erlösungsbegriffe aber als das wesentlichste erscheint,

durch welches einzig und allein die Erlösung ihre Realität erhält, die Idee des Gottmenschen nemlich. Während die Erlösung rein abstrakt gefaßt nur die restitutio ad integrum des Menschen einschließen würde, finden wir in der Wirklichkeit den neuen Menschen, den zweiten Adam, als den vollkommenen idealen Menschen nicht als solchen, als eine nur menschliche Persönlichkeit, sondern wir finden die reine und vollkommene, neugesetzte menschliche Natur als subsistirend in der Person des göttlichen Logos, der zweiten Person in der Gottheit. Diesem plus, welches über die bloße restitutio ad integrum hinaus in der faktischen Erlösung in der Idee des Gottmenschen gegeben ist, steht nun aber auf der andern Seite der Begriff der Schuld gegenüber, die darin begründet liegt, erstens daß die Störung, die durch die restitutio aufgehoben werden soll, ihren Ursprung in der freien That der Kreatur, in der Sünde hat, und zweitens, daß diese freie That der Kreatur, die Sünde, ein dauerndes Mißverhältniß zwischen ihr und Gott setzt, für welches wir den Begriff der Schuld als den formalen Ausdruck ansehen müssen, (im oben erklärten Sinne, die Schuld ist nicht etwas materiell neues und anderes als die Sünde; sie bezeichnet das neue Verhältniß, welches mit der Sünde zwischen Gott und der sündigen Kreatur gesetzt ist, woher von selbst klar, daß eine Aufhebung der Schuld ohne Aufhebung der Sünde undenkbar ist.) Wenn also im Begriffe der Schuld das minus liegt, welches als Störung des rechten Verhältnisses durch die Sünde eingetreten ist, so liegt es nahe, das Moment, welches wir in der faktischen Erlösung über den abstrakten Begriff der Erlösung als restitutio ad integrum hinaus finden, die Menschwerdung nemlich, als das dieses minus aufhebende und ersetzende, weiterhin dasselbe offenbar überwiegende plus betrachten, und damit gelangen wir denn zu dem Begriffe der Genugthuung, die ihrem Wesen nach sofort auch als die stellvertretende aufzufassen ist, weil der Einsatz dieses plus für jenes minus von Seiten Christi nicht seinetwegen, sondern der zu erlösenden Menschheit wegen als das freie Werk der göttlichen Liebe erfolgt. Diese Theorie der Erlösung, die, obwohl kirchlich am meisten begünstigt, doch nicht schlechtweg als der vollendete Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins sich hat geltend machen können, scheint nach zwei Seiten hin noch unbefriedigend zu sein. Einmal nemlich erscheint dasjenige, was ideal durchaus den Schwerpunkt und Haltpunkt des ganzen Gebäudes der in

der Erlösung wiedergegebenen ewigen Wahrheit und Lebens bildet die Menschwerdung, ohne die faktisch die Menschheit und mit ihr, da in der Menschheit der Abschluß der ganzen Kreatur liegt, die ganze Kreatur in ihrer Idee und Vollendung für uns nicht vorhanden ist, sie erscheint als bedingt durch das rein Zufällige, die Sünde, sie erscheint also in so weit selbst als etwas zufälliges und der Ausruf des h. Augustinus: O felix peccatum! bekommt eine so furchtbar ernste Wahrheit, daß in der That das sittliche Bewußtsein über die absolute Verwerflichkeit der Sünde kaum damit scheint bestehen zu können. Doch auf diesen ersten Punkt werden wir später zurückkommen; Günther geht auf diesen Punkt gar nicht ein; desto größeres Gewicht aber legt er auf die Verbesserung des zweiten in der Theorie der stellvertretenden Genugthuung, wie sie durch den h. Anselmus und Thomas ausgebildet wurde, hervortretenden Mangels, der die Unklarheit in Betreff der Art und Weise der Zuwendung der in Christo erworbenen Gnade betrifft. Der Begriff der Uebertragung eines sittlichen Verdienstes von einem auf den andern enthält, da sittliches Verdienst so gut wie Mißverdienst etwas wesentlich Persönliches ist, eine Schwierigkeit für's Denken, die offenbar nicht etwa blos auf Rechnung einer aufzulösenden Anomalie geschrieben werden kann und die auch in der zunächst sich bietenden juridischen Auffassung wohl eine Analogie, aber nicht eine wahre Aufklärung findet, da offenbar die in menschlicher Gerechtigkeitspflege vorkommende Stellvertretung selbst auf ein tieferes Geheimniß im menschlichen Bewußtsein zurückweiset und in ihm erst seine Rechtfertigung finden kann. Hier nun war Günther im Stande, von seinem Standpunkte aus eine wesentliche Verbesserung der scholastischen Theorie geltend zu machen, indem er, denn so glauben wir seine Tendenz am besten zu bezeichnen, die juristische Auffassung durch die organisch-lebendige ergänzte und ersetzte, indem er nemlich, wie zum richtigen Verständnisse der Theilnahme der Einzelnen an dem sittlichen Mißverdienste Adams, so auch zum richtigen Verständnisse der Theilnahme der Einzelnen an dem sittlichen Verdienste Christi auf die Natur des Menschen als eines Gattungswesens rekurrirt, wonach das Individuum nur ist, in so weit es an der Gattung participirt, die Gattung nun aber nicht blos in dem ersten sündigen, sondern auch in dem zweiten unsündigen Adam, dem Besieger der Sünde und des Teufels, repräsentirt ist, und endlich die Entfaltung der Gattung in die Individua aus dem ersten

Adam thatsächlich nur stattfindet, weil und in so weit im zweiten Adam die Menschheit in ihrer wahren Idee abermals von Gott ponirt ist. Nebenbei wird in dieser Auffassung der zureichende Erklärungsgrund gefunden für die Thatsache, daß bei dem gefallenen Menschen eine Erlösung eingetreten, nicht aber bei den gefallenen Geistern. —

Diese Verbesserung der scholastischen Theorie, die, wie wir sehen, nur zu Stande kommt durch eine richtigere Erfassung des Menschen als Gattungswesen, welche Erfassung selbst wiederum abhängt von einem tieferen Verständnisse des Naturlebens, gehört unzweifelhaft zu denen, die nie wieder aufgegeben werden und verloren gehen können. Indeß steht auch hier die Art und Weise, wie Günther von seinem zu einseitig subjektiven unhaltbaren Standpunkte aus diese Auffassung der ältern theologischen gegenüber geltend macht, der rechten Geltendmachung derselben als ein wesentliches Hinderniß entgegen. Günther thut der ältern Theologie positiv Unrecht, indem er die Sache so behandelt, als ob diese das Moment der Aneignung des Genugthuungsverdienstes Christi an das Individuum und fernerhin die dadurch bedingte Mitwirkung des Einzelnen ganz und gar verkannt hätte, obwohl sie es weder direkt noch indirekt läugnete und man nur sagen kann, daß sie über die Weise der Aneignung sich nicht klar war oder vielmehr noch nicht darüber hinlänglich reflektirte und daß sie allerdings keineswegs vollständig in's wissenschaftliche Bewußtsein umsetzten, was sich im praktischen Bewußtsein der Kirche vorfand. In ähnlicher Weise sahen wir Günther oben der dogmatischen Bestimmung der Kirche in Betreff der Person des Gottmenschen Unrecht thun, indem er die Sache so faßte, als ob dieselbe, weil sie die ihrem Begriffe nach persönliche und selbstbewußte Natur in Christo nur in der göttlichen Person des Logos subsistirend anerkennt, deßhalb nicht die volle Wesenheit der menschlichen Natur in Christo anerkannt hätte. Und zwar hängt dieses Unrecht mit jenem bei Günther enge zusammen, wie er denn ausdrücklich auf den Nachweis dieses Zusammenhanges eingeht. Vorsch. II. 216 seq. Günther ergeht sich daher in seinem Versuche, die alte Theorie zu ergänzen und zu verbessern, hauptsächlich in einer übermäßigen Hervorhebung der Bedeutung der Thätigkeit der menschlichen nicht Natur sondern Person (wie er es faßt) in Christo im Erlösungswerke, eine Hervorhebung, die so weit geht, daß er in der That das eigentliche Genugthuungswerk als solches dem Men-

schensohne in Christus vindicirte. (D. letz. Symblk. p. 114: Dadurch aber wäre zugleich eine Antwort auf eine zweite Frage gegeben gewesen: Ob der Menschensohn oder der Logos als Gottessohn im Gottmenschen Christus Jesus genug habe? Steht das Axiom fest, daß eine freie Schuld vorzugsweise nur durch ein freies Verdienst aufgewogen und aufgehoben werden kann, so handelt sich's um die Untersuchung, welche von den zwei Naturen im Gottmenschen als die freithätige und hiemit eigentlich genugthuende anerkannt werden müsse. — Weiterhin heißt es dann, daß der alte Katholicismus das opus operantis in Christo nicht als ein plenum opus libri arbitrii behauptet habe). Ja wir haben schon gesehen, daß Günther die Möglichkeit des Falles annimmt, daß der Mensch in Christo die Versuchung des Teufels nicht bestanden hätte und daß er von dieser Möglichkeit das wirkliche Verdienst der Ueberwindung abhängig glaubt. —

Dadurch nun, daß Günther in solcher Weise den Begriff des Menschensohnes in Christus im Werke der stellvertretenden Genugthuung accentuirt, gewinnt er offenbar durchaus nichts für die Erklärung der Theilnahme der Einzelnen an dem Verdienste Christi; er gibt vielmehr den aus der Idee des Menschen als Gattungswesen für dieses Verständniß entspringenden Gewinnst in demselben Maaße theilweise wieder auf, als er, wie wir früher sahen, die Idee Christi als des zweiten Adam sich selbst verkümmert, indem er die Menschheit in Christo als Person und nicht als Natur d. h. Christum als Menschen nur als ein Individuum neben den andern Individuen und nicht als Gattung faßt. Indem endlich Günther in solcher Weise in der That für das Verständniß der Weise der Vermittelung des Verdienstes Christi an die Einzelnen aus der Idee des Menschen als Gattungswesen sich selbst im Wege steht, kommt er, wie es scheint, eben in Folge dieses Mißgriffes zu einem neuen in dem auffallenden Gedanken einer Infarnation des h. Geistes, worin sich das von Christus nur möglich gemachte Werk der wirklichen Wiedervereinigung der Menschheit in ihren Individuen mit Gott eigentlich erst vollzieht und die Strafe der Sünde, die ihrem Wesen nach eben in der Trennung von Gott besteht, aufgehoben wird; eine Idee, die, wie wir schon sahen, nur möglich ist vermöge des willkürlich erweiterten Begriffes der hypostatischen Vereinigung, und anderseits sowohl mit der Trinitätslehre als der Kreationslehre Günthers innigst zusammen=

hängt, indem einerseits in der Parallelisirung der drei Personen in Gott mit der dreigliedrigen Kreatur der h. Geist mit dem Menschen in Parallele zu stehen scheint und anderseits in dieser wesenhaften Vereinigung des h. Geistes mit dem Menschen der Antheil des Deficits gedeckt werden soll, der im Processe der Trinität auf den h. Geist fällt. (s. oben p. 156). Daß diese Art und Weise, wie Günther das Werk der Erlösung zwischen der zweiten und dritten Person der Gottheit vertheilt, einem wahren Verständnisse des Erlösungswerkes und der Kirche, die nur als die in der realen Participation an Christus wiedergewonnene höhere Lebensgemeinschaft der Menschheit in Gott, die, wie sie in Christus als dem Gottmenschen sich vollzieht, so in dem Vater begründet und in dem h. Geiste vollendet wird, verstanden werden kann, durchaus keinen Vorschub leistet, wird man leicht einsehen. Können wir auch zugeben, daß in der alten Theorie die Bedeutung sowohl der subjektiven Thätigkeit des Individuums als der Wirksamkeit des h. Geistes zum Heilswerke noch nicht in das klare Licht gestellt ist, so schlägt doch bei Günther, freilich in voller Uebereinstimmung mit dem Grundcharakter seines Systemes, dies subjektive Moment in dem Erlösungswerke in einer übermäßigen Weise vor, so daß einem der Gedanke an eine Privaterleuchtung des h. Geistes etwa in der Wissenschaft nicht selten sehr nahe gelegt wird. Irren wir nicht, so wird sich die Unklarheit, die in dieser Partie der Theologie noch herrscht, durch die richtige Unterscheidung und Auseinanderhaltung der drei Momente, die hier der Natur der Sache nach zu unterscheiden sind, vollständig heben. Wir müssen nemlich unterscheiden: a. das in Christo als dem Gottmenschen vollzogene Werk der Genugthuung an und für sich, rein objektiv. b. die Aneignung desselben an den Menschen, wodurch es zur Rechtfertigung wird. Bis dahin ist die Sache kirchlich vollständig klar, und der häretischen Auffassung gegenüber die Grundwahrheit festzuhalten, daß das Verdienst Christi nicht als ein bloß äußerlich zugerechnetes, sondern als ein wirklich angeeignetes, ein wirklich zu dem unsern gewordenes uns zu Gute kommen kann, woraus einerseits die sakramentale Vermittelung der übernatürlichen Gnade durch die Kirche und anderseits die Nothwendigkeit der Mitwirkung von Seiten des einzelnen Menschen sich erklärt. In Betreff dieses zweiten Punktes nun, die Aneignung des Verdienstes Christi an die Menschheit, scheint mir in der Theorie die Unterscheidung des

Menschen als Individuum und als Gattung, und daher die Aneignung des Verdienstes Christi oder der objektiven Genugthuung an die Menschheit als solche, als Gattung und an den Menschen als Individuum (Rechtfertigung im engern Sinne) nicht gehörig in's Auge gefaßt zu sein und daher eine Verwirrung in die Begriffe des Objektiven und Subjektiven beim Werke der Heilswirkung zu kommen, die vielerlei andere Unklarheit und schwierige Fragen nach sich zieht. Um nur auf das eine oder andere hinzudeuten, so findet die eben so gewichtige als schwierige Frage, weshalb Christus, wenn er zum Heile der ganzen Menschheit kam, erst so spät in die Weltgeschichte eintrat, allein in der Berücksichtigung des in der Menschheit als solcher begründeten organischen Entwickelungsganges der Geschichte bei Aneignung des Werkes Christi von Seiten Gottes ihre vollständige Erledigung, wobei wir bemerken, daß, wenn Günther in so weit in diesem Punkte über die gewöhnliche Antwort, welche bei der pädogisch-moralischen Motivirung stehen bleibt, hinausgeht, daß er auf den periodisch-organischen Verlauf einer Krankheit hinweiset, er doch selbst die Sache in so weit nicht erledigt, als er nicht berücksichtigt, daß der organische Verlauf einer Krankheit selbst nur in dem im Organismus liegenden Lebensgesetze und seinem Verständnisse seine wahre Aufklärung finden kann. Um allenfallsigem Mißverständnisse zuvorzukommen, setze ich hinzu, daß von einer organischen Entwickelung der Geschichte im Ganzen, ohne der Freiheit des Individuums zu nahe zu treten, mit demselben Rechte die Rede sein kann, als im Einzelnen selbst in jedem Momente seines Bewußtseins das scheinbar unlösbare Räthsel der Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit faktisch gelöset sich findet. — So würde die Frage nach der Möglichkeit des Heiles für die Nichtgetauften, die Frage nach der Bedeutung des h. Sakramentes der Heilsordnung, nach dem Verhältnisse des h. Meßopfers zu den Sakramenten rc. rc. in der rechten Berücksichtigung und Unterscheidung des Menschen als Gattung und als Individuum ihre überhaupt erreichbare Erledigung finden. Doch wir können auch hier auf das Einzelne nicht weiter eingehen, und nehmen den Zusammenhang wieder auf, indem wir nunmehr den andern in der scholastischen Erlösungstheorie angedeuteten Mangel in's Auge fassen.

Wenn wir in der Geschichte der geistigen Entwickelung eben so wenig als in der Natur, eigentliche Sprünge anerken-

ken können und grade scheinbare Sprünge ihren tiefern Grund in einem Gegensatze haben, der nur aus einem inneren Zusammenhang sich erklärt, so können wir in der Thatsache, daß, nachdem die oben entwickelte Lehre von der stellvertretenden Genugthuung im h. Thomas ihren Höhepunkt erreicht hatte, im Gegensatze dazu Duns Skotus seine Theorie von der Genugthuung als einer reinen Willkürbestimmung von Seiten Gottes (Gott konnte ohne alle Genugthuung die Sünde vergeben, es gefiel ihm aber, den Tod Christi als ein Aequivalent gegen die Sünde anzusetzen und der Mensch soll sie als solche annehmen) aufstellte, eine Theorie, die offenbar zu der der Reformatoren die größte Analogie hat, welche letztere ihrer Seits wieder die rein rationalistische hervorrief, nichts anders als einen Wink erkennen darüber, wo eigentlich das Mangelhafte und die schwache Stelle der Anselmischen Theorie gelegen ist. In der That hat ja Duns Skotus in seiner Theorie nur die Punkte hervorgehoben, die als das irrationale Moment in der Thomistischen erscheinen, nemlich von der einen Seite die Imputation des moralischen Verdienstes eines Andern nach blos juristischen Begriffen und von der andern Seite die Menschwerdung als ein in so weit rein zufälliges, als sie lediglich durch die Sünde, die als das zufällige per eminentiam bezeichnet werden muß, bedingt erscheint, und eben diese irrationalen Momente, die er nicht zu überwinden vermochte, hat er zum Fundamente seiner Theorie erhoben (ähnlichen Erscheinungen begegnen wir mehr als einmal in der Geschichte der Philosophie). Soll aber über die Thomistische Theorie hinaus eine Verständigung über die Erlösung möglich sein, (und wer kann es läugnen, ein wie schreiendes Bedürfniß dazu vorliegt?) so kann sie nur erfolgen durch die Ueberwindung dieser beiden irrationalen Momente, die, wie wir gesehn, von Günther angestrebt, aber auch ihm deshalb nicht gelungen ist, weil er nicht ohne Ungerechtigkeit gegen die Scholastik nur die juristische Auffassung der Imputation durch die organische verbessern wollte, ohne zu einem wahren tieferen Verständnisse des anderen Momentes, der Menschwerdung nemlich, durchgedrungen zu sein. Alles scheint sich daher vollständig klar herauszustellen, wenn wir auch in der Theorie den Schwerpunkt dahin legen, wo er in der Sache faktisch jedenfalls gelegen ist, in den Begriff des Gottmenschen und der Menschwerdung nemlich, d. h. wenn wir die Menschwerdung nicht als etwas zufälliges, d. h. erst durch die Sünde be-

dingtes, ansetzen, sondern sie in ihrer inneren, idealen Bedeutung erfassen. Als solche trägt das Faktum der Menschwerdung die höchste Idee, die Ausgleichung des höchsten Gegensatzes, die innigste, übernatürliche Vereinigung des Menschen und dadurch aller Kreatur mit Gott, unmittelbar und faktisch in sich selbst; sie tritt in die dem Verwesungstode der Sünde an sich verfallene Menschheit hinein, wie ein neues Lebensferment, welches eben aus dem Ablösungsprocesse das neue, ewige Leben gestaltet, und vermöge der Natur des Menschen als Gattungswesen erklärt sich dann, wie die Individuen an dem Verdienste des Gottmenschen participiren können, indem und in so weit sie ebenso dem ersten als dem zweiten Adam angehören. Von einer blos äußern Zurechnung des moralischen Verdienstes eines Andern kann aber dann genau genommen hier ebenso wenig die Rede sein, als im entgegengesetzten Falle beim Mißverdienste, sondern sowie die Erbsünde nur dadurch ist, daß in Jedem die Sünde Adams, (als Geschlechtssünde) subsistirt, so kann auch das Verdienst Christi dem Einzelnen nur zu Gute kommen, in so weit es wirklich auch sein eignes Verdienst geworden ist, er daran lebendig und real participirt. Für das Individuum stellt sich dabei allerdings der Unterschied heraus, daß es als solches durch die natürliche Geburt an dem ersten Adam naturnothwendig participirt, während seine lebendige Theilnahme an dem zweiten Adam an das wenigstens implicite zu empfangende Sakrament der Wiedergeburt geknüpft erscheint, so daß also wenigstens alle die Individua, bei denen auch dieser implicite geschehene Empfang des Sakramentes der Wiedergeburt nicht hat eintreten können, auf eine uns ungerecht erscheinende Weise in Nachtheil gestellt erscheinen. Doch für die Theorie wenigstens ergibt sich hier keine Schwierigkeit, indem dem im kath. Dogma bestimmt ausgeprägten Begriffe der Sache nach das Erlösungsverdienst Christi so gut für das ganze Geschlecht und also alle Individuen ist, wie die Schuld des ersten Adam. —

Gelangen wir in solcher Weise zu einem vollständigen innern Verständnisse des Erlösungswerkes, und können wir die in der alten Theorie noch enthaltenen irrationalen Elemente vollständig überwinden, so scheinen wir jedoch dieses Resultat nur erlangt zu haben durch Aufopferung des Momentes, worin doch anderseits eben die Pointe der Schwierigkeit und des Geheimnisses liegt, des Begriffes der Genugthuung nemlich; denn, wenn wir die Menschwerdung als ein Faktum fassen, welches auch

ohne die Sünde und unabhängig von ihr eingetreten wäre, so scheinen wir sie als das Aequivalent für die durch die Sünde gesetzte Schuld nicht mehr geltend machen zu können. — Doch in der That scheint es nur so. Denn selbst, wenn wir für's erste die Sache rein in abstracto nehmen, würde nichts im Wege stehen, die Menschwerdung in der doppelten Weise, von der einen Seite in ihrer idealen Bedeutung als die die ganze Wirksamkeit Gottes nach außen abschließende That und zugleich von der andern als die genugthuende That, geltend zu machen. Ganz anders und vollständig befriedigend aber stellt sich die Sache, wenn wir sie nicht so rein in abstracto, sondern wie sie in der Wirklichkeit ist, nehmen. Denn dann müssen wir unterscheiden zwischen einer idealen und zwischen der thatsächlichen Menschwerdung, welche letztere die h. Schrift mit dem Worte: Inkarnation (verbum caro factum est) bezeichnet. Christus konnte Mensch werden, ohne diesen Todesleib der sündigen Menschheit (caro) anzunehmen und eben darin, daß Christus die Menschwerdung vollzog, auch unter der nun in Folge der Sünde des Menschen eingetretenen Bedingung, daß er Knechtsgestalt annahm und sich erniedrigte, in Allem uns gleich zu werden, außer in der Sünde, liegt das specifisch genugthuende Moment der Menschwerdung; wodurch nun dann die dem christlichen Bewußtsein einzig und allein wahrhaft entsprechende Auffassung des Leidens und des Todes Christi als das am eigentlichsten und vollsten den Charakter der Genugthuung an sich tragende Moment in so fern klar heraustritt, als dieses eben nur vermöge seiner Erniedrigung zur Knechtsgestalt möglich war und diese einmal vorausgesetzt, gewissermaßen als natürliche Konsequenz erscheint. Die Genugthuung bildet in solcher Weise genau den Gegensatz der Schuld; sowie der Begriff der Schuld der formale Ausdruck ist für das neue, in der Sünde gesetzte Verhältniß des Menschen zu Gott, so ist der Begriff der Genugthuung der formale Ausdruck für die Thatsache, daß Gott die durch die Sünde des Menschen herbeigeführte Bedingung der Erniedrigung, des Leidens und Todes seines eingebornen Sohnes in seiner unendlichen Liebe und Erbarmung nicht gescheuet hat, um das Werk seiner Liebe in der Kreatur zu vollziehen und es nicht seiner selbstverschuldigten Vernichtung (nicht gleich Vernichtung) zu überlassen. Somit tritt dann die Erniedrigung, das Leiden und der Tod des Erlösers, als das Moment hervor, worauf faktisch alles ankommt, und durchaus der Schwerpunkt liegt,

ohne daß doch anderseits das, wozu doch immerhin diese Erniedrigung, dies Kreuz des Erlösers nur als der Durchgangspunkt, als die durch die Sünde nothwendig gewordene Bedingung gefaßt werden darf, der dauernde Zustand nemlich der ewigen Verklärung des Menschen und aller Kreatur durch Christus in Gott, den die Kirche hier im Glauben besitzt und dereinst im Schauen besitzen wird, als etwas nur zufälliges, weil durch die Sünde herbeigeführtes erscheint. —

Indem wir in solcher Weise in Christo als dem Gottmenschen das durch die aus der Sünde entsprungene Störung hindurch zu seinem wahren Ziele und Ruhepunkte geführte, in der Kreation gesetzte Urverhältniß zwischen Gott dem Dreieinen und der dreigliedrigen Natur erkennen, haben wir offenbar noch eine wesentliche Frage unerledigt gelassen in so weit, was die durch die Sünde eingetretene Störung betrifft, doch nicht allein die Sünde des Menschen, sondern auch die Sünde und der Fall der reinen Geister in seiner Bedeutung für die ganze Entwickelung in's Auge gefaßt werden muß. Kann nemlich nach unserer im vorigen §. gewonnenen Ansicht der ursprüngliche Fall der Geister nicht als ein für die weitere Entwickelung der Kreation und der Kreatur in ihrem Verhältnisse zu Gott gleichgültiges Moment angesehen werden, müssen wir vielmehr die ganze im Sechstagewerke hergestellte Form des Naturlebens, welche einerseits im Großen und Ganzen auch die noch jetzt empirisch uns vorliegende ist, anderseits aber in der wahren und ewigen Restitution der Kreatur in Christo als (im Glauben wenigstens) abgethan und überwunden erscheint, nur als eine mit Rücksicht auf den vorhergegangenen Fall der Geister geschehene, als eine vorläufige Erlösung und Restitution aus dem durch den Geisterfall herbeigeführten Chaos betrachten, so ergibt sich ferner, daß wir nun auch, was den Einfluß des Geisterfalles auf die Stellung des Menschen betrifft, spekulativ nicht bei der zunächst vom Dogma verbürgten Verführung des Menschen zur Sünde stehen bleiben können, sondern daß wir, wie für die empirische Formirung des Naturlebens im Sechstagewerke, als deren Charakter die Organisirung durch Differenzirung und Individualisirung erscheint, so auch für die ursprüngliche Stelluug des Menschen, der ja vermöge der Kreation als Krone und Gipfelpunkt der individuellen Organisirung in dieselbe eintritt, auf die Bedeutung des Geisterfalles für die ganze weitere Entwickelung der Kreationsverhältnisse rekurriren müssen; natürlich nicht, als

ob wir dem bösen Geiste im manichäisch=gnostischen Sinne einen Antheil an der im Schöpfungswerke vor sich gehenden Formirung zulegen wollten, sondern so, daß wie diese ganze Formirung, so auch der ursprüngliche Eintritt des Menschen in's Dasein in ähnlicher Weise unter Berücksichtung dieses Verhältnisses geschah, wie nachher die Menschwerdung Christi nicht als eine ideale Menschwerdung in der Verklärung, sondern als Fleischwerdung des Wortes in Rücksicht auf die Sünde der Menschen vollzogen ist, wobei wir dann nebenbei noch bemerken können, daß die scholastische Idee von der Schöpfung des Menschen, um die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen, in so weit nicht ohne allen Antheil von Wahrheit war, als doch darin eine Ahnung des richtigen Zusammenhanges lag, nur daß nicht die Idee des Menschen, sondern nur die Art und Weise der ursprünglichen Realisirung dieser Idee dabei hätte im Auge behalten werden sollen. Grade an diesem Punkte stoßen wir nun auf die im ganzen Zusammenhange der christlichen Wahrheit eben so bedeutende, als spekulativ noch unerledigte und unklare Lehre des kath. Dogma von der übernatürlichen Gnade im Urzustande, welche spekulativ zu erfassen und zu begründen auch Günthern nach unserer Ueberzeugung nicht gelungen ist. Hier also, an den Urzustand angelangt, haben wir den letzten Gang in der Prüfung der Güntherschen und unserer Spekulation an dem im Dogma vorhandenen zu bestehen. Was die Sache selbst angeht, so lassen wir uns auf keine weitere theologische Erörterung ein; es ist unzweifelhaft dogmatisch feststehend, daß dem Menschen im Urzustande über den im Begriffe der Kreation rein als solcher gesetzten Zustand hinaus eine übernatürliche Erhebung seines Zustandes zu Theil geworden ist. (Postremo ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animum pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit. Cat. Rom. P. 1. C. II. Q. XIX.) Denn darüber werden wir uns ohne weiters leicht verständigen können, daß wir uns diese gratia supernatulis, um sie im Sinne der Kirche als ein accedens und superadditum zu erklären, nicht als ein nur äußerlich wie angefügtes

und angeleimtes zu denken haben, sondern etwa so wie wenn Eisen vom Feuer durchglüht ist, es dadurch seine ganze Natur ändert, ohne doch seine Natur verloren zu haben, mit einem Worte, daß wir die Wirksamkeit der gratia supernaturalis als ein superadditum nicht mechanisch, sondern lebendig-organisch uns zu denken haben; ein Verständniß, welches freilich manches Mißverständniß bis auf den heutigen Tag hin auch bei Günther zu heben im Stande gewesen wäre. — Was aber die Bedeutsamkeit dieser dogmatischen Lehre angeht, so brauchen wir hier nur vorläufig darauf hinzuweisen, daß ja die ganze Irrlehre der sogenannten Reformation mit allen ihren ungeheuren Konsequenzen theoretisch am Ende auf die Läugnung der von ihr freilich nicht verstandenen gratia supernaturalis im Urstande als ein accedens und superadditum zurückkommt; weiter werden wir zum Schlusse dieser Erörterung noch wieder darauf zurückkommen müssen. —

Daß nun diese — auch richtig verstandene — dogmatische Lehre von der gratia supernaturalis als ein superadditum, sowie sie in der Theologie vorliegt, in der That noch ein für's Denken und für die Spekulation ungelösetes Problem enthält, wird sich bei einer genauern Erwägung derselben bald ergeben. Denn daß die Kreatur, zunächst die geistige, dann mit ihr die körperliche, zu einer Erhöhung ihres Zustandes über den natürlichen, d. h. über den blos durch die Kreation gesetzten bestimmt ist, das ist freilich etwas aus dem Normalverhältnisse der Kreation sich ergebendes. Es liegt in dem Normalverhältnisse der Kreation begründet, daß die Kreatur, indem sie in ihrer relativ-freien Willensentscheidung den Willen, die Idee Gottes von ihr affirmirt, dadurch zu einer innigern Vereinigung mit Gott geführt wird, welche innigere Vereinigung dann naturgemäß eine Erhöhung ihres ganzen Zustandes über den ursprünglich in der Kreation gesetzten zur Folge hat. Den so erhöheten Zustand dürfen wir aber deßhalb, weil er in dem Normalverhältnisse begründet liegt, nicht einen der Natur zukommenden (debitum naturae) nennen, weil es durchaus nur der freie Wille und die freie Liebe und Gnade Gottes ist, welche, wie sie ursprünglich die Kreation gesetzt, so auch dasjenige thut, was zur Vollendung des in der Kreation gesetzten Verhältnisses gehört; sowie denn auch die Erhöhung des natürlichen Zustandes und die Entscheidung des freien Willens der Kreatur für das Rechte nicht ohne die besondere Mitwirkung der göttlichen Gnade ge-

dacht werden kann. In aller Weise wird also diese, obwohl in dem Normalverhältnisse der Kreation begründete Erhöhung des blos kreatürlichen Zustandes doch mit vollem Rechte als ein übernatürliches Werk der Gnade bezeichnet und in so weit als ein accedens und ein superadditum in dem oben erklärten nicht mechanischen sondern organischen Verständnisse aufgefaßt werden können. In dem Begriffe der Erhöhung des blos kreatürlichen Zustandes durch die gratia supernaturalis im Urzustande des Menschen liegt also an und für sich durchaus keine Schwierigkeit für's Denken. Diese tritt erst dann hervor, wenn wir darauf reflektiren, daß dem Normalverhältnisse der Kreation gemäß diese Erhöhung erst eintreten kann vermöge der bestandenen Prüfung und der geschehenen Willensentscheidung der Kreatur. Nun aber unterliegt es keinem Zweifel, daß dem Sinne des Dogmas gemäß die dem Menschen im Urstande zu Theile gewordene Erhöhung seiner Natur durch die gratia supernaturalis nicht als Lohn der bestandenen Prüfung, also auch nicht vermöge und in Folge der Kooperation seines freien Willens, sondern als ein Geschenk der Gnade, als ein donum superadditum im eminenten Sinne anzusehen ist. Hier entsteht nun allerdings für das Denken und die Spekulation eine Schwierigkeit, die auf die Dauer nicht unerledigt bleiben kann. Was die Erhöhung der Natur durch die gratia supernaturalis als Lohn der bestandenen Prüfung zu bedeuten habe, das verstehen wir, wie gesagt, vollständig aus dem in der Kreation gesetzten Verhältnisse; als ein reines donum superadditum vor der bestandenen Prüfung und abgesehen von der freien Mitwirkung der Kreatur erscheint sie uns aber unmotivirt und unverständlich. Daß Günther diese Schwierigkeit fühlt, kann ihm nur zur Ehre gereichen; die Lösung selbst aber kann durchaus nicht befriedigen, weil sie die eigentliche Schwierigkeit umgeht und so die dogmatische Bestimmung, statt sie zum Verständnisse zu bringen, in ihrem wesentlichen Sinne gefährdet. Denn die Günthersche Erklärung der gratia supernaturalis, der justitia originalis als ein donum superadditum, als ein accedens, läuft wesentlich hinaus auf ein Geltendmachen dessen, was wir oben als im Normalverhältnisse der Kreation begründet erkannten; das Uebernatürliche ist ihm nur in so weit ein solches, als eben die in der Kreation geschehene Setzung der rechten Verhältnisse, der Unterordnung der Natur unter den Geist und des Geistes unter Gott, von Gott ausgeht; die Gnade

kommt nur in so weit in Betracht, als sie den Gegensatz zu dem freien Willen der Kreatur bildet; die justitia originalis, der ganze übernatürliche Zustand wird daher als etwas in einem gewissen Sinne zur Natur des Menschen gehörendes angesetzt und die dogmatische Bestimmung derselben als eines accedens nur als ein geringerer Mißgriff bezeichnet, als die protestantische Auffassung derselben als zum Wesen der menschlichen Natur gehörig. Vergl. darüber insbesondere Letz. Symblk. den zweiten Brief z. B. p. 26. Durch diesen Aus- und Eingang des Geschenkes hat ja der Inhalt desselben (justitia) allen Anspruch sowohl auf Uebernatürlichkeit, (so lange Gott, als Geber, der übernatürliche bleibt) als auf Natürlichkeit zu machen, so lange der Mensch als Kreatur unter seinem Schöpfer steht. Und wie mit diesem Substantive, so steht es auch mit den Adjektiven superadditum und concreatum. . . So viel ist gewiß, daß Gott der Geber früher da war, als der zu begabende Mensch, d. h. daß dieser jenen eben so für sich voraussetzt, als er selber fertig sein mußte, um jenes Geschenk erhalten zu können; kurz, das Geschenk kam obendrein, war ein superadditum, aber auch ein concreatum, wenn der Schenkungsakt dem Schöpfungsmomente auf der Ferse folgte. — Nun wird nachgewiesen, daß die Unterordnung der Natur (Seele) unter den Geist zwar der Natur der Sache nach als mit dem Schöpfungsmomente koincidirend gedacht werden müsse, nicht aber so die Unterordnung des Geistes unter Gott, indem nicht mit gleicher Nothwendigkeit die Unterordnung des geschaffenen Geistes unter Gott erfolgt, und dieser „Abgang an Nöthigung rechtfertigt ohne weiters den Ausdruck: superadditum.“ — p. 34. Jene Unterordnung bleibt auf alle Fälle ein Werk der Gnade, die Gerechtigkeit selber mag nun als ein donum naturale concreatum (nach protestantischem Begriff) oder supernaturale superadditum gedacht werden, oder es müßte dargethan werden, daß Gott zum Kreiren und Konkreiren des Menschen und seines Willens bedurft hätte . . . . da unter Gnade nichts anders verstanden werden kann, als jeglicher Einfluß Gottes auf die Kreatur. — p. 37. Was deine Bemerkung über die Aeußerlichkeit und baare Uebernatürlichkeit der justitia originalis im Katholicismus betrifft, will ich dir Recht lassen, in so fern die alte Dogmatik der Kirche die wissenschaftliche Vermittelung ihrer Grundanschauung schuldig geblieben ist, da sie jene zweifache subordinative Union des Fleisches mit Geiste und des Geistes mit Gott, weder aus

der Natur Gottes, noch aus der der Kreatur dargethan hat. — Diese Stellen mögen genügen, um den Beweis zu liefern, einmal, daß Günther das kath. Dogma, welches nach seiner Ansicht in seiner Unterscheidung von der protestantischen Auffassung nur in einem Mißverständnisse in Betreff der Ausdrucksweise beruht, in seinem wesentlichen Sinne hier nicht erfaßt hat und zweitens, daß er bei dieser unbefriedigenden Auffassung eben nur die in der Kreation gesetzten Normalverhältnisse im Auge hat, daher das Uebernatürliche im Urzustande als etwas über die in der Kreation begründeten Verhältnisse hinausliegendes unerklärt und unerledigt läßt. Zum völligen Verständnisse aber vermögen wir diesen Punkt zu bringen, wenn wir von der Annahme ausgehen, daß der ursprüngliche Fall der Geister bei der innern Entwickelung der Kreation nicht unberücksichtigt bleiben konnte. So wie nemlich die ganze im Sechstagewerke geschehene Formirung der Natursubstanz unter dieser Voraussetzung nur als eine vorläufige und mit Rücksicht auf den vorausgegangenen Fall der Geister geschehene erscheint, wo dann das Hauptmoment dieser Berücksichtigung in dem auf der Differenzirung und Individualisirung beruhenden empirischen Organisationsprocesse hervortritt, so mußte denn auch der Mensch, wie er leiblich genommen als der Gipfelpunkt der individuellen Organisation in's Dasein eintrat, in diesen seinen Kreationsverhältnissen rein als solchen in einem minus erscheinen gegen den Zustand, worin er würde geschaffen sein, wenn jene Störung in die Entwickelung der Kreation nicht eingetreten wäre, uud die elevatio naturae per gratiam supernaturalem als ein superadditum und accedens im Urstande vor der bestandenen Prüfung und nicht in Folge der geschehenen Willensentscheidung des Menschen erhält ihre vollständig genügende spekulative Motivirung, indem sie nunmehr als das übernatürliche Aequivalent dieses natürlichen minus, als die Ausgleichung dieses natürlichen Deficits erscheint. Im Einzelnen genommen, der Versuchung des Teufels, welche ja in der Prüfung des Menschen ohne den Fall des Geistes kein Moment gebildet hätte, steht gegenüber der besondere übernatürliche Gnadenbeistand; der natürlichen Nacktheit, welche der Ausdruck des noch nicht erreichten rechten Verhältnisses zwischen Geist und Natur ist, und welche im Urstande durch die übernatürliche Gnade nur verdeckt, nicht aufgehoben war, (sie erkannten, daß sie nackt waren, heißt es von dem ersten Menschen nach der Sünde) die justitia originalis; die Unsterblichkeit

(als posse non mori), der natürlichen Sterblichkeit, in die der Mensch durch das Wesen der individuellen Organisation verwickelt ist; das Paradies endlich, als Anticipation des einstigen Zustandes der vollen Verklärung, dem im Sechstagewerke hergestellten empirischen Zustande der Natur, den wir, wie wir sehen, als den in Berücksichtigung der eingetretenen Störung hergestellten zeitweiligen ansehen müssen. Halten wir die scholastische Unterscheidung der natura pura, natura integra und natura elevata im Auge, so werden wir auch hier wieder leicht zeigen können, daß wir die Scholastik durch unsere Auffassung nur zu ihrem rechten Verständnisse bringen. Wenn wir nemlich die natura integra, wo wir uns die Natur in ihrer Unterordnung unter den Geist und demgemäß alle Verhältnisse des Menschen wohlgeordnet denken, als die Bezeichnung für den im reinen Kreationsverhältnisse als solchen gesetzten und durch die gratia creatoris aufrecht erhaltenen Zustand mit Recht ansetzen, so ist die natura elevata offenbar der Ausdruck für die über den im reinen Kreationsverhältnisse gesetzten Normalzustand hinaus auf besonderer Gnadenwirkung Gottes beruhende Erhebung des Menschen im Urstande, um welche begrifflich festhalten zu können, der rein abstrakte Begriff der natura pura gebildet wird, mit dem anerkannter Maaßen nicht gesagt sein soll, daß Gott den Menschen so geschaffen habe, oder auch nur — die Normalverhältnisse vorausgesetzt — so habe schaffen können, sondern nur, daß die elevatio naturae nicht eine naturae debita, nicht als eine aus den natürlichen Verhältnissen wie von selbst sich ergebende aufzufassen sei. — Indem also die Scholastik der im kirchlichen Bewußtsein als faktisch für den Urzustand gegebenen natura elevata per gratiam supernaturalem gegenüber nicht schlechtweg nur auf die natura integra, sondern darüber hinaus auf die natura pura, als einen möglichen (gedenkbaren) Zustand für den Urmenschen zurückgriff, hat sie die wesentliche Unterscheidung zwischen der gratia creatoris, auf der der reine und normale Kreationszustand der natura integra beruhen würde, und der gratia supernaturalis, wie sie faktisch im Urzustande als ein superadditum und accedens stattfand, festgehalten und damit dem faktischen Bestande des kirchlichen Bewußtseins Rechnung getragen, obwohl sie zur spekulativen Begründung desselben nicht durchgedrungen ist. Indem die Reformatoren, statt diesen Defekt in der Scholastik, der freilich mit unendlich viel Anderem zusammenhing, zu ergänzen, diese Unterscheidung verwarfen, riefen sie die Alterna-

tive hervor, entweder, wie der alte Protestantismus mit der übernatürlichen Gnade ein Stück aus der menschlichen Natur selbst abhanden kommen zu lassen und die Integrität derselben zu vernichten, oder mit der Konsequenz des neuen Rationalismus diese empirische Natur des Menschen selbst, wie sie leibt und lebt, als das normale anzusehen, und damit allen wahren Supernaturalismus, d. h. allen Glauben, alle höhere Wahrheit in Grund und Boden zu zerstören. Während der Protestantismus von diesem Punkte aus in diese extremsten Gegensätze auseinandergefallen ist, hat die katholische Kirche in ihrer göttlichen Lehrauktorität auch hier zwar mit jener übernatürlichen Sicherheit sowohl die feinsten Ausläufer jenes einseitigen altprotestantischen falschen Supernaturalismus in Bajus und Jansenius, als auch die rationalistischen und pelagianischen Irrthümer allezeit siegreich bekämpft und zurückgewiesen; aber die spekulative Begründung dieses Glaubensbewußtseins ist auch die neuere Theologie bis jetzt schuldig geblieben. Eine blos dialektische Lösung, wie sie Günther versucht, kann unmöglich genügen. Weswegen sollen wir uns weigern, die anzunehmen, die aus dem tiefsten Grunde des christlichen Glaubensbewußtseins mit innerer Nothwendigkeit sich ergibt, wenn nur die Verhältnisse in ihrem ganzen Zusammenhange ihre volle Berücksichtigung finden? Erst nachdem wir über diese Unklarheit in der Bestimmung des Natürlichen und Uebernatürlichen hinweggekommen sind und bis zum letzten Ursprunge des Bösen hin den aus der durch dasselbe bewirkten Störung hervorgehenden Grundsatz der nothwendigen Rektifikation des empirischen Denkens durchgeführt haben, fühlen wir uns im Stande, das empirische Bewußtsein des Menschen und seiner geschichtlichen Entwickelung in ihrem Zusammenhange mit dem Urzustande einerseits und mit dem Zustande der einstigen Verklärung anderseits und in seiner Verbindung mit der Gesammtheit der Schöpfung nach Geist und Natur in Christus als dem Gottmenschen klar zu erfassen, und so, nachdem die unerquickliche Kontroverse, in die die positive Theologie durch die Reformation hineingetrieben wurde, abgethan, mit ungehinderter Freudigkeit wieder an den positiven Ausbau der Wissenschaft Christi, an jene wenigstens begrifflich erfaßte Rekonstruktion des reinen Denkens zu gehen, welches wir gleich anfangs als die wahre Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft bezeichnet haben und in welcher alles und jedes seine rechte Stelle finden muß.

Indem wir indeß für jetzt die uns gestellte Aufgabe in den wesentlichsten Grundzügen wenigstens als gelöset betrachten, können wir doch von der ganzen Entwickelung nicht scheiden, ohne zum Schlusse derselben auf einen Gegenstand zurückzukommen, den freilich Günther, so viel ich mich erinnere, ganz unberührt läßt, der aber grade in diesem Augenblicke das kirchliche und zugleich das wissenschaftliche Bewußtsein auf's lebhafteste in Anspruch nimmt; ich meine die pia sententia von der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau, welche mit unserer ganzen Auffassung, wenn wir nicht irren, in einem innern spekulativen Zusammenhange steht. Wir müssen, um diesen Zusammenhang darlegen zu können, zunächst nothwendig auf die Bedeutung des geschlechtlichen Verhältnisses für den Menschen eingehen. — In dem geschlechtlichen Verhältnisse im allgemeinen genommen spricht sich das Gesetz aus, daß das Individuum im Naturleben nur aus und durch die Differenzirung zur Erscheinung kommt und geschlechtlicher Gegensatz ist eben nichts anders als die Differenzirung in ihrer Anwendung auf den individuellen Organismus. Eine Fortpflanzung durch Knospen oder durch Sprossung ist keine geschlechtliche, weil dort keine Differenzirung stattgefunden hat. Der wahre geschlechtliche Gegensatz hat deßhalb seinen Sitz im thierischen Organismus, weil nur das Thier einen in sich koncentrirten individuellen Organismus bildet; bei der Pflanze kann man schon nur sehr uneigentlich vom geschlechtlichen Gegensatze reden und die strenge Wissenschaft thut es nur noch vermöge einer Koncession, die sie dem Sprachgebrauche macht. Daraus ergibt sich die nächste und rein natürliche Bedeutung des geschlechtlichen Gegensatzes für den Menschen und sowie der Mensch rein natürlich als ein individueller und zwar vollendeter thierischer Organismus in die Erscheinung tritt, so kulminirt grade in dem geschlechtlichen Gegensatze die rein natürliche empirische Existenzweise des Menschen. Hiemit ist aber die Bedeutung des geschlechtlichen Gegensatzes für den Menschen keineswegs erschöpft; sondern sowie derselbe innerhalb der Natur selbst nur das aus dem Leben des individuellen Organismus heraus sich wieder erzeugende Analogon des Urgesetzes der Differenzirung ist, welches das ganze empirische Naturleben beherrscht, so wird auch für den Menschen als Synthese und Ausgleichung von Geist, als dem Uraktiven und der Natur, als dem Urpassiven im endlichen Sein innerhalb der Menschheit selbst die Vertretung dieser beiden Seiten ihr

Recht in Anspruch nehmen, wir werden in der Menschheit auch ihrer idealen Stellung nach ein vorwiegend geistiges und aktives und ein vorwiegend natürliches und passives Element ansetzen müssen und somit die höhere, rein moralische Bedeutung des Gegensatzes vom Männlichen und Weiblichen anerkennen, auch ganz abgesehen von dem, was dem empirischen Zustande noch als die nächste Funktion dieses Gegensatzes erscheint. Wie sehr durch diese aus dem ganzen Zusammenhange mit Nothwendigkeit sich ergebende Auffassung die kirchliche Theorie und Praxis sowohl der Ehe als des Cölibates und damit die ganze moralische Ordnung der Gesellschaft in ihrer Tiefe begründet wird, deute ich hier nur an, um die Konsequenz für den oben berührten hochwichtigen Gegenstand noch einigermaßen näher durchzuführen. — Der Stand der Sache ist bekannt. Es handelt sich augenblicklich nicht um die pia sententia als solche, sondern um die Frage, ob die pia sententia zum Dogma erhoben werden kann. Ein großer Theil der lehrenden Kirche ist dieser Ansicht unbedenklich, und die öffentliche Meinung, man verzeihe den Ausdruck hier, ist offenbar dafür. Sieht man dagegen auf die innere wissenschaftliche Begründung, so ist diese unläugbar sehr schwach; das Buch von Peronne kann nur als ein Beweis dieser Schwäche gelten.*) Um von allem andern abzusehen, so ist der Traditionsbeweis, so weit er bis jetzt vorliegt, offenbar noch sehr schwach, wie allein schon aus der Möglichkeit der Kontroverse, die bekanntlich im Mittelalter viel stärker war, als gegenwärtig, hervorgeht. Ohne daß also der traditionelle Beweis durch neue spekulative, in der Sache selbst gelegene Momente unterstützt wird, sieht man nicht ein, wie an eine Dogmatisirung der pia sententia sollte gedacht werden können, da ein neue Lehre offenbar in der Kirche nicht aufkommen kann. Der einzige ernste und durchgeführte Versuch einer solchen spekulativen Begründung der pia sententia ist der von Oswald in seiner Mariologie gemachte, ein Buch, welches schon deßhalb eine viel ernstere Beachtung verdient, als es dem Anscheine nach gefunden hat. Mit diesem Versuche nun trifft dem wesentlichen Inhalte nach**) das Ergebniß meiner Spe-

*) Das Werk von Passaglia habe ich noch nicht Gelegenheit gehabt einzusehen.

**) Manches, was als übertriebene Konsequenz vielleicht am meisten Anstoß erregt hat, hätte durch die Anwendung des von uns geführ-

kulation, die durchaus unabhängig von ihm steht, in einer solchen Weise zusammen, daß sie demselben die letzte Grundlage bietet. Hat nemlich die von Oswald versuchte spekulative Begründung der pia sententia ihren letzten Anhalt in der Parallele der Stellung Maria's im Werke der Erlösung mit der Stellung Eva's im Werke der Sünde, (worauf auch die Tradition als den Hauptpunkt zurückkommt) und beruht sie in letzter Instanz auf der Voraussetzung, daß Eva im Urzustande wie natürlich hinter den Mann zurückstehend, so einen desto größeren Antheil an der übernatürlichen Gnade hatte, (wodurch dann weiter ihr größerer Antheil an der Schuld und ihr und ihres Geschlechtes specifischer Antheil an der Sündenstrafe bedingt war), so muß unsere Ansicht von der Bedeutung des Geisterfalles für die faktischen Kreationsverhältnisse des Menschen a priori zu einer ganz ähnlichen Erwägung über die ursprüngliche Stellung des Weibes führen, die sich dann auch in der biblischen Erzählung bei genauer Erwägung kaum verkennen läßt. Ist nemlich das im thierischen Organismus hervortretende Sexualverhältniß der Kulminationspunkt der zeitweiligen, aus der Rücksicht auf die durch den Geisterfall eingetretene Störung hervorgehenden, in der Richtung nach der individuellen Organisation sich bewegenden Formirung der Natursubstanz, so ist klar, daß auch das Gebundensein des Menschen als eines thierischen Organismus an das Sexualverhältniß, obwohl ihm, wie wir sehen, an und für sich eine höhere Idee zu Grunde liegt, doch sowie es jetzt rein natürlicher Weise in der Schöpfung sich verwirklicht, das Vollmaaß des Antheiles bezeichnet, den der Mensch in seiner empirischen Kreation rein natürlicher Weise an diesem aus der Störung entsprungenen Verhältnisse hat; und sowie wir überhaupt in der übernatürlichen Gnade im Urzustande das Aequivalent gegen das unter den gegebenen Verhältnissen natürliche Deficit in der Stellung des Menschen erkannten, so werden wir nun leicht das Weib in demselben Maaße als die ganz besondere Vermittlerin der Urgnade anerkennen, als wir sie als die besondere Trägerin des natürlichen Deficits anerkennen müssen. Die Schöpfung des Weibes aus dem Manne erscheint als ein Akt, in dem sich rein an und

ten Grundsatzes der Rektifikation des empirischen (natürlichen) Denkens in seiner Anwendung auf das Uebernatürliche vermieden werden kann.

für sich genommen ein ideales Verhältniß vollzieht, in so weit der Mensch seinem Wesen nach als die Vielheit in der Einheit bestehen muß und in dieser Entfaltung seiner Idee an die Vertretung Seiner nach seiner Geistes- und nach seiner Naturseite gebunden erscheint. Unter den gegebenen Verhältnissen aber vollzieht sich rein natürlich genommen dieses Verhältniß so, daß dadurch der Mensch, tief unter seiner Idee, in das thierische Sexualverhältniß verflochten wird, welches natürliche Deficit in der übernatürlichen Gnade seine Ausgleichung findet, so daß, wenn wir uns eine Fortpflanzung des Menschengeschlechtes unter dem Zustande der übernatürlichen Gnade denken, wir sie sicher ohne die concupiscentia carnis denken müssen, die als solche erst durch die Sünde und die Beraubung der übernatürlichen Gnade aktiv geworden ist. Daß nun, wenn wir diese Parallele Eva's in ihrem Verhältnisse zu Adam, welche statt der besonderen Vermittlerin der Gnade die Verführerin geworden ist, mit Maria, welche umgekehrt die wahre Mutter der Lebendigen wurde, durchführen, sich für Maria und ihren Eintritt in das Geschlecht eine ganz besondere Ausnahmsstellung ahnen läßt, ergibt sich leicht. Auf die Weise, wie von da aus die pia sententia im genannten Werke näher bgründet wird, können wir hier nicht weiter eingehen; sowie wir uns auch enthalten müssen, darüber irgend ein Urtheil auszusprechen, ob diese spekulativen Erörterungen einen Beitrag zur Entscheidung über die Frage nach der Dogmatisirung derselben liefern können. Jedenfalls möchte so viel nicht zu läugnen sein, daß dieser Gegenstand mit den tiefsten Spekulationen nach allen Seiten hin auf's innigste zusammenhängt, und wenn man bedenkt, daß grade das Hervortreten des Sexualverhältnisses und also die Schöpfung des Weibes der Kulminationspunkt der empirischen Naturverschlungenheit des Menschen ist, die aber als solche grade die besondere Vermittelung der übernatürlichen Gnade bedingt, so möchte man vielleicht nicht mit Unrecht das so eifrige Verlangen nach Dogmatisirung der pia sententia von der unbefleckten Empfängniß als den Gegenpol des Materialismus und der Naturversunkenheit der Gegenwart zu deuten im Stande und daraus die merkwürdigen Hoffnungen zu erklären geneigt sein, welche viele durch Frömmigkeit ausgezeichnete Männer an diesen Akt geknüpft haben. —

§. 8. Schluß. Blick auf die Geschichte der Philosophie.

Bildet ein Blick auf die Geschichte der Philosophie, in deren großen Entwickelungsgang, wie wir wenigstens katholischer Seits nicht verkennen werden, Günthers System eine selbstständige und beachtenswerthe Stellung einnimmt, den natürlichen Abschluß unserer Arbeit, so wird, da eine Geschichte der Philosophie eine Philosophie der Geschichte in nuce ist, diesem selbst ein Blick auf die Entwickelung der Geschichte zum Anhalt und zur Grundlage dienen müssen. — Wie jedes Leben in seiner Entwickelung durch die in ihm gelegte Idee bedingt ist, so ist auch die Geschichte der Menschheit nicht ein Konglomerat einzelner Handlungen und Begebenheiten, sondern sie ist die Vollziehung der in die Menschheit vermöge ihrer Stellung als das vermittelnde Glied im kreatürlichen Gegensatze gelegten göttlichen Idee, welche Vollziehung aber an die freie Thätigkeit der Individuen gebunden ist, die jedoch anderseits die göttliche Idee wohl modifiziren, jedoch nicht alteriren können. Demnach ist auch die wesentliche Form der Entwickelung durch die Idee der Menschheit bestimmt und wir haben schon oben angedeutet, daß wir, da die Menschheit ihrem Wesen nach als die Synthese des in einer Vielheit persönlicher Wesen bestehenden Geisterreiches und der e i n e n Natur als die organische Einheit vieler geistiger, persönlicher Wesen erscheint, die Entwickelung nur in drei wesentlichen Perioden vor sich gehend denken können, welche sich darstellen als die ursprüngliche Einheit, Verschlossenheit der Individuen in der Gattung, als die Entfaltung der Gattung zur Vielheit der Individuen, und als die Rückentwickelung der Individuen zur (höhern) Einheit. In Beziehung auf Gott werden sich dem Wesen der Kreatur gemäß diese drei Perioden verhalten wie unvermitteltes Leben in Gott, Entfaltung der kreatürlichen Kräfte in centrifugaler Richtung, und übernatürliche Wiedervereinigung mit Gott in centripetaler Richtung. Da nun ferner die ideale Entwickelung einerseits durch die Sünde und den Abfall von Gott gestört, anderseits durch die Erlösung und die durch Gottes erbarmende Liebe eingeleitete Wiedervereinigung mit Gott wiederhergestellt ist, so wird erstens die wirkliche (empirische) Geschichte innerhalb der ideellen, die wie als Urstand vor ihr so als Zustand der vollen Verklärung hinter ihr liegt, verlaufen, und zweitens wird sie selbst als Abbild und Zerrbild der idealen nur wieder in jenen drei Perioden verlaufen können, von denen nunmehr die erste, unmit-

telbar an die Einheit des Urstandes sich anschließend, als die Periode der Naturverschlungenheit, die zweite, in der Entfaltung der kreatürlich menschlichen Kräfte nach allen Seiten hin als die Periode der Entwickelung des individuellen, persönlichen Bewußtseins, die dritte, welche unmittelbar den Zustand der vollen Verklärung vorbereitet, als die Periode der Wiedervereinigung der so entwickelten persönlichen Individua zur höheren Einheit in Gott sich darstellt. Nach der wesentlichen socialen Existenzform des Menschen bezeichnen wir die erste als die Periode des Hauses, die zweite als die Periode des Staates, die dritte als die Periode der Kirche. Vom religiösen Standpunkt aus stellen sie sich dar als die Periode des natürlichen Gesetzes, die Periode des positiven (mosaischen) Gesetzes und die Periode des Evangeliums. Die weitere Begründung dieser Gliederung der Geschichte gehört nicht hierhin; sie ist diejenige, welche sich im tiefer gehenden christlichen Bewußtsein sofort geltend gemacht hat und beim h. Augustinus bereits vollständig klar ausgesprochen ist. Die jetzt gangbare Eintheilung in alte, mittlere und neuere Geschichte, welche mit der sogenannten Reformation einen Hauptabschnitt macht, steht ihr durchaus unberechtigt gegenüber. Ich kann mich jedoch, ehe ich zur Anwendung der angedeuteten Gliederung zu dem uns vorliegenden Zwecke übergehe, nicht enthalten, wenn auch nur mit einem Worte auf die Bedeutung der zweiten Periode zurückzukommen. Es handelt sich hier nemlich um die Bedeutung des Heidenthums (genauer: Hellenismus) in seinem Verhältnisse zum Judenthume; und es ist um so mehr Veranlassung, hierauf mit einem Worte einzugehen, als Günther in diesem Punkte durchaus ungenügend ist, die tiefere Bedeutung des Hellenismus kaum irgendwie recht würdigt und der modernen seichten Beurtheilung und Verurtheilung desselben bei seinen Schülern nicht wenig Vorschub zu leisten scheint. Unter der Benennung Hellenismus, der auf dem Vorgange des Weltapostels Paulus beruht, fassen wir das ganze höhere Streben im Heidenthume, welches dem Judenthume, als dem Träger der positiven göttlichen Offenbarung gegenüber, in einer allseitigen Entfaltung der menschlichen Kräfte (Kunst und Wissenschaft auf dem Boden des Staates, d. h. hier der geordneten und gegliederten menschlichen Gesellschaft) sich offenbart. In so weit nun, wie wir oben sahen, das Wesen der zweiten Periode oder Stufe im normalen Entwickelungsgange des Menschen und der Kreatur überhaupt in der in centrifugaler Richtung vor sich gehenden

Entfaltung der kreatürlichen Kräfte beruht, müssen wir behaupten, daß, die Sache rein an und für sich betrachtet, grade im Hellenismus das Normale und Ideale dieser Periode sich abspiegelt. Insofern aber die wirkliche Entwickelung der Geschichte unter dem Gesetze der Sünde steht, ergibt sich die Erscheinung, daß diese ganze Entfaltung im Heidenthume d. h. in der Naturverschlungenheit und Fleischesherrschaft steckt, und die centrifugale Entwickelung als eine von dem wahren Mittelpunkte, Gott, in der That sich lostrennende erscheint und dem gegenüber erklärt sich denn eben die Stellung und Bedeutung des Judenthumes, als die dieser centrifugalen Richtung gegenüber im Gesetze geschehene gewaltsame Bindung des menschlichen Bewußtseins an den einen wahren Mittelpunkt, so jedoch, daß weder der Hellenismus ohne das innere Streben zu dem im klaren Bewußtsein verlornen Mitlelpunkte hin, noch das Judenthum ohne das Streben nach äußerer Entfaltung in's Menschliche in Wirklichkeit besteht, daß also sowohl Hellenismus als Judenthum in ihrem innersten Lebenszuge auf der erstrebten, aber nicht erreichten Idee des Gottmenschlichen beruhen. So die Sache gefaßt, sind wir im Stande, dem Klassischen, sowohl im Verhältnisse zum Judenthume als zum Christenthume und der Kirche, seine rechte Würdigung zu Theile werden zu lassen, ohne in die Einseitigkeit der Humanisten zu verfallen und das ist es, was uns heut zu Tage vor allen Noth thut. Doch kehren wir zur Hauptsache zurück, für die wir freilich durch das Gesagte wesentlich vorgearbeitet haben, in so weit wir in der Geschichte der Philosophie eben zuerst diese zweite Periode und in ihr die Hellenische Philosophie vor allen in's Auge zu fassen haben. Denn was die erste Periode angeht, so gehört es eben zum Wesen und zum Charakter derselben, daß in ihr der Gegensatz von höherer, gegebener Wahrheit und von subjektiver Denkthätigkeit, von Offenbarung und Vernunft, von Glauben und Philosophie, noch nicht hervortritt; der Einzelne ruht hier mit seiner subjektiven Denkthätigkeit noch ganz und gar in dem Gesammtbewußtsein, welches der aus dem Urstande überkommene, aber mehr und mehr in der Naturverschlungenheit untergehende Glaube der Uroffenbarung ist. So wie aber mit dem Durchbruche zur Entwickelung des individuellen Bewußtseins in der Sprachenscheidung die Wendung zur zweiten Periode erfolgt ist, sehen wir den Gegensatz von positiver Offenbarung und von Philosophie in der Menschheit hervortreten, die erste, beginnend mit der Berufung Abraham's, der als

Stammvater des Volkes, welches als Träger des unmittelbar im Bewußtsein erhaltenen Zusammenhanges mit Gott und der absoluten Wahrheit das Centralorgan der geistigen Entwickelung der Menschheit bildet, mit seiner Berufung in das Centrum der (alten) Welt versetzt wird. Die zweite in den Religionen und Religionsphilosophien der übrigen Völker, welche alle eine irgendwie aus dem subjektiven Denken entspringende menschliche Zuthat zu der Urwahrheit enthalten und vor allen im Hellenismus, dessen Wesen und Charakter darin besteht, daß in ihm aus dem Boden der Naturreligion (der in der Naturverschlungenheit gebundenen Religion = Heidenthum) heraus diese subjektive Denkthätigkeit des Menschen in ihrer allgemeinen, relativ reinen und vollkommenen Form sich herstellt. In der Entwickelung nun der positiven Offenbarung im Judenthume und der hellenischen Philosophie, mit dem wir es dem Gesagten zufolge hier einzig zu thun haben, sehen wir in concreter Weise das Verhältniß sich darstellen, welches wir im §. 1. p. 11 sq, in abstracto bezeichnet haben. Die positive Offenbarung im A. T. geht von der Form rein objektiv an den Menschen herantretender Wahrheit im Mosaismus durch das den Uebergang vermittelnde Prophetenthum zu der Form dem Menschen innerlich und subjektiv gewordener höherer Wahrheit (wie sich die sogenannten Hagiographen darstellen) hinüber, worin der Entwickelungsgang abgeschlossen und zugleich die Ausgleichung mit der (hellenischen) Philosophie eingeleitet ist. Etwas genauer müssen wir auf den Entwickelungsgang der hellenischen Philosophie eingehen, um nachzuweisen, wie sie ihrem Wesen nach in dem subjektiven Streben besteht, die allgemeine und reine Form des menschlichen Denkens zu gewinnen und darin der absoluten Wahrheit inne zu werden. Alles kommt hier darauf an, den Anfang richtig zu verstehen; zu verstehen nemlich, daß Thales, indem er das Wasser als das Urprincip der Dinge bestimmte, damit nicht einen physiologischen oder naturwissenschaftlichen, sondern einen philosophischen und spekulativen Gedanken ausgesprochen hat. Ritter bleibt hier der Wahrheit fern; richtiger und der Wahrheit näher ist Brandis. Bedenken wir aber nur, daß das subjektive Denken in Thales, als es nicht freilich dadurch, daß er, sondern dadurch, wie er diese Behauptung aufstellte, die Philosophie begründete, nicht tabula rasa begann, daß er vielmehr aus dem Gesammtbewußtsein, worin der Begriff des Göttlichen wie des Geistigen, des Unendlichen und des Endlichen in der ursprünglichen Natur-

verschlungenheit zusammenlagen, begann, wie wir denn auch diese Gegensätze in konsequenter Entwickelung heraustreten sehen; so werden wir zugestehen müssen, daß wir den Thales unrichtig beurtheilen, wenn wir ihn zu einem pantheistisch-materialistischen Naturphilosophen im Sinne des 19. Jahrhunderts machen. Müssen wir also jenen Satz des Thales als den ersten wahrhaft philosophischen Versuch des subjektiven Denkens, ein Urprincip des Seienden zu erfassen, verstehen, welcher allerdings dadurch sofort seine eigene Widerlegung enthielt, als er eben ein einzelnes der unterschiedenen Dinge als dieses Urprincip ansetzte, so verstehen wir eben daraus die Philosophie des Anaximander, welcher im Gegensatze zu Thales nicht das Wasser, überhaupt nicht eins der unterschiedenen endlichen Dinge, sondern das Unbegrenzte, das Unendliche als das Urprincip ansetzte, wir verstehen sie, sage ich, als eine Protestation des Denkens gegen jenen in dem ersten verfehlten Versuche liegenden innern Widerspruch. Wesentlich hängt damit zusammen, daß Thales durch Verwandelung, Anaximander vermöge des Gegensatzes das Einzelne aus dem Urprincipe hervorgehen läßt. Haben wir den Gegensatz zwischen Thales und Anaximander richtig verstanden, dann haben wir in diesem ersten Anlaufe der hellenischen Philophie, der mit dem verunglückten Juste-Milieu des die unendliche Luft zum Urprincip erhebenden Anaximenes abschließt, auch sofort im Keime die ganze weitere Entwickelung bis auf Sokrates erfaßt, indem in dem absolut bestimmungslosen Sein der Eleaten offenbar nur dasselbe Princip positiv ausgedrückt erscheint, was Anaximander negativ protestirend gefaßt hatte, dem gegenüber dann Heraklit, indem er mit einem kühnen Griffe das Werden und die Bewegung, das eigentliche Charakteristikon des endlichen Seins, in seiner unmittelbar sinnlichen Erscheinung zum absoluten Principe machte, als der eigentlichste Vertreter der jonischen Philosophie erscheint. Nur diesen Gegensatz des absoluten Seins der Eleaten und des absoluten Werdens (Bewegung) des Heraklit haben wir hier für die Weiterentwickelung in's Auge zu fassen. Mit diesem Gegensatze war das subjektive Denken sofort an die Grenze angelangt, wo es sich selbst vernichtete; denn sowohl wenn absolut nur das bestimmungslose Sein, als wenn nur das absolute Werden ist, ist alles concrete Sein, also auch alles Denken ein reiner Schein. Diese Konsequenz zog die Sophistik, welche sich gleichmäßig aus der Eleatischen und der Herakliteischen Richtung entwickelnd mit dem

Denken ihr Spiel trieb, und so vernichtend gegen alle höhere Wahrheit auftrat. Aber dieses Extrem weckte den Fond höherer sittlicher und religiöser Wahrheit, der im Hellenischen Leben, dem Einzelnen unbewußt, aber allen höheren Erscheinungen desselben in letzter Instanz zu Grunde liegend vorhanden war, zur Gegenwehr und zur energischen Bethätigung und so wurde Sokrates, ein Mann, dem es mit der Sittlichkeit und Religion Ernst war, ein einfacher Athenischer Bürger, der aber die ganze Höhe geistiger Bildung, die damals einem Athenischen Bürger offen stand, in sich aufgenommen und den die unglücklichen Resultate der bisherigen philosophischen Bestrebungen zu ernstem Nachdenken getrieben hatten. Er wurde der Wendepunkt für die Philosophie, indem er denkend die Wahrheit erfaßte, daß das Urprincip der Dinge nicht innerhalb des endlichen Seins zu suchen, nicht blos scheinbar jenseits desselben als ein nur subjektiv-abstrakter Begriff zu fassen, sondern nur als das höchste, lebendige, persönliche Wesen und das endliche Sein nur als durch dessen Willen vorhanden zu verstehen sei. Indem Plato von Sokrates die wissenschaftliche Durchführung dieser von jenem im unerschütterlichen Glaubensbewußtsein erfaßten höchsten Wahrheit überkam, war er darauf angewiesen, den Gang, den die Philosophie in ihrer ersten Entwickelung durchgemacht hatte, zum zweitenmale durchzumachen, nicht um abermals in einem unlösbaren Widerspruche unterzugehen, sondern um den Gegensatz des Seins und der Bewegung auf dem jenseits des Endlichen liegenden Gebiete des Absoluten (wahrhaft Seienden) in seiner realen Ausgleichung und dadurch das Denken, welches eben nur in diesem Gegensatze und seiner Ausgleichung sich bewegt, in seiner innern Wahrheit zu erweisen. Der Gang dieser Entwickelung liegt klar vor in der Reihe der dialektischen Dialoge Plato's und ich weise, um an früher Gesagtes wenigstens zu erinnern, hier nur darauf hin, wie diese Entwickelung der Natur des Denkens wesentlich parallel geht mit der Reflexion über das Wesen der Sprache, daher auch diese Reihe der dialektischen Dialoge erst vollständig klar und verständlich wird, wenn man den Kratylus an die Spitze derselben stellt, womit nemlich Plato seine antisophistischen Untersuchungen über das Wesen des Denkens begann, sowie die Sophistik ihrer Seits in ihrer destruirenden Thätigkeit bis zu dem Versuche, das Wesen der Sprache durch willkürliche Deutung aufzulösen, vorgeschritten war. Das Resultat aber dieser von Plato unternommenen wissenschaftlichen

Begründung der höheren, von Sokrates im unmittelbaren Bewußtsein erfaßten Wahrheit ist die Lehre von den Ideen, deren wesentlicher Kern in der Gewißheit liegt, daß die wahre Realität der Dinge erst jenseits der von der sinnlichen Mannigfaltigkeit abstrahirten subjektiven Vorstellung oder des Begriffes erfaßt wird, und worin der im empirischen Denken liegende Widerspruch zwischen der nur als subjektives Abstraktions-Moment zu gewinnenden Allgemeinheit und den nur als sinnliche Naturwirklichkeit zu fassenden concreten Individuellen für's Denken überwunden, die Sophistik vernichtet, die höhere Natur und Wahrheit des Denkens gerettet und so die wahre Grundlage der Wissenschaft (wir setzen hinzu im Glauben, denn Plato's Ideenlehre hat so viel und nur so viel Wahrheit, als sie vom wahren Glauben anticipirt und an der Natur des Glaubens participirt) gesichert ist. Das reine, absolute Sein ist nun nicht mehr, wie bei den Eleaten, ein absolut bestimmungsloser, abstrakter, also dem Denken entschwindender Begriff, sondern ein Reales, welches in den Ideen die Realität aller endlichen und gewordenen Dingen in sich hat, da alle nur Antheil am Sein haben, indem und in so weit sie an den im absoluten Sein subsistirenden Ideen participiren. Diese höhere Gewißheit und Wahrheit des Denkens hielt Plato mit unerschütterlicher Festigkeit aufrecht, so wenig er auch weder die Weise, wie der Mensch an den Ideen participirt, klar zu machen, noch die Widersprüche zu lösen vermochte, die sich aus seiner Fassung der Ideenlehre, aus der Erwägung des Verhältnisses, sowohl der vielen Ideen zu der einen höchsten Idee des absoluten Seins und des absolut Guten (Gottes), die sich doch mit absoluter Konsequenz als das letzte Resultat aus seiner Auffassung ergab, als der Ideen untereinander, als endlich der Ideen zur sinnlichen Wirklichkeit sich ergeben; Widersprüche und Mängel, die, wie sich leicht nachweisen ließe, in nichts anderm ihren Grund hatten, als weil Plato von der einen Seite der Kreationslehre und von der andern der Lehre von der durch die Sünde bewirkten Störung entbehrte und daher der Rektifikation des empirischen Denkens in ihren letzten Gründen sich nicht bewußt werden konnte, zu der er deßungeachtet den unzerstörbaren, wissenschaftlichen Grundstein in der Ideenlehre gelegt hat. Daß diese Mängel Plato's auf dem Wege der Philosophie sollten überwunden werden, ließ sich um so weniger erwarten, als Plato selbst in seiner wissenschaftlichen Konstruktion jenem Urgrunde aller Wahrheit, der in

der Kreationslehre liegt, in der allein die wesenhafte Unterscheidung des Absoluten und des Relativen, und daher die Wahrheit sowohl des eiuen wie des andern im klaren Denken kann festgehalten werden, nicht mehr so nahe zu bleiben vermochte, als ihm Sokrates im ahnenden Bewußtsein gewesen war. Es konnte vielmehr jetzt nicht anders kommen, als es kam; daß nemlich durch Plato selbst geweckt ein Anderer aufstand, dem die Mängel und Widersprüche der Platonischen Ideenlehre zum Bewußtsein kamen, der aber, weil ihm selbst die tieferen Gründe derselben verschlossen waren, eine Korrektion derselben nur von der formalen Seite versuchen konnte. Indem also Aristoteles der Platonischen Ideenlehre, welche das ewige und wahre Wesen der Dinge in ihrem Grunde erfassen will, in seiner Logik und Begriffslehre die Erkenntniß von dem formalen Processe des Denkens, wie er sich empirisch im Subjekte vollzieht, zur Seite stellt, (ohne deßhalb jene schlechtweg zu läugnen) so sehen wir, wie in diesen beiden Koryphäen der hellenischen Philosophie die Natur und das Wesen des Denkens als einer formal-realen Thätigkeit, wenn auch nicht eigentlich zum Bewußtsein gekommen, so doch objektiv sich herausgestellt hat; das ist die Höhe, welche die Philosophie in den Hellenen erreicht hat, und über welche sie nicht hinauskommen konnte. Wie viel von der wirklichen Wahrheit sowohl nach der Seite der Idee, als nach der Seite der Empirie hin sie in diesem Processe, worin das Denken seine Momente herausstellte, miterfaßt hat, darauf haben wir hier nicht uäher einzugehen. Die eine Bemerkung möge hier genügen, daß unmöglich dieses ernste Ringen des Denkens nach Wahrheit verstanden werden kann ohne einen wesentlichen Antheil an der Wahrheit, und daß, wenn sich auch die hellenische Philosophie als Wissenschaft nie ganz von Pantheismus und von der Naturherrschaft hat emancipiren können, weil sie die Kreationslehre im klaren Denken nicht erreichen oder wenigstens nicht festhalten konnte, doch dieser Proceß der Philosophie nicht vermöge dieser Naturherrschaft, sondern nur im Gegensatze zu derselben verstanden werden kann. Günther erhebt sich nur an einer Stelle, so viel ich mich erinnere im Eur. und Herakl., zu einer einigermaßen gerechten Würdigung des tieferen Strebens der hellenischen Philosophie; durchgehends läßt ihn, wie wir schon sahen, seine eigene willkürlich beschränkte Auffassung von der Idee nicht zur gerechten Anerkennung des Außerordentlichen kommen, was Plato, der, das mögen sich alle

Empiriker merken, allein auch dem Aristoteles und dem in ihm zum Durchbruch gekommenen Rechte der Empirie den Weg gebahnt, in seiner Ideenlehre für die geistige Arbeit der nach Wiedergeburt ringenden Menschheit geleistet hat. —

Sokrates hatte so sehr das Wesen des menschlichen Erkennens und damit des Menschen überhaupt in seinem Mittelpunkte erfaßt, daß die ganze fernere geistige Entwickelung unter dem Einflusse des von ihm gegebenen Anstoßes stand, indem einerseits die einseitigen Richtungen, die sich wieder geltend machten, sich diesem Einflusse nicht entziehen konnten, anderseits das tiefe Streben geweckt wurde, den im Plato und Aristoteles herausgetretenen Gegensatz im Denken zur Aussöhnung zu bringen; ein nie ruhendes und immer tiefer erfaßtes Streben, das die verschiedenen synkretistischen Versuche erzeugte, das aber nirgends als im Christenthume seine wahre Erfüllung finden konnte und gefunden hat. Die Wahrheit dieser Behauptung muß aus allem bisher Gesagten klar sein und die Sache bedarf keiner weiteren Erläuterung. Die Frage aber, ob das Christenthum, die Kirche, mit diesem wissenschaftlichen und philosophischen Processe in der geistigen Entwickelung der Menschheit sich in Beziehung setzen sollte, konnte keinen Augenblick zweifelhaft sein; nicht als ob die in sich ruhende absolute und ewige Wahrheit in Christus und der Kirche an und für sich einer tieferen Begründung und Unterlage in der Philosophie bedurft hätte, sondern weil eine geistige und daher überhaupt eine Regeneration der Menschheit nicht möglich war, ohne jene Rektifikation des Denkens, deren Bedürfniß in dem Gegensatze von Platonischem Idealismus und Aristotelischem Empirismus auf dem Höhepunkte der hellenischen Philosophie hervorgetreten war, ohne dort seine Befriedigung gefunden zu haben oder finden zu können. Daß damit zugleich und zumal das rechte Verhältniß des Subjektes und des subjektiven Denkens zur Gesammtheit und zur Auktorität hergestellt war, haben wir auch schon oben gesehen. Wir können diesen großen Proceß der Entwickelung der Philosophie in der Kirche hier natürlich nur in seinen alleräußersten Spitzen verfolgen und sind daher zunächst auf den h. Augustinus angewiesen als auf denjenigen, den wir ohne allen Zweifel als den Ruhe- und Haltpunkt dieses Processes in der ersten großen Periode seiner Entwickelung, in der Zeit der Väter, anzusehen haben. Daß Günther und seine Schule auf den h. Augustinus mit solcher Vorliebe und so entschieden zurückkommen, werden wir unbedenklich als ein großes

Verdienst anerkennen. Auch daran, daß er hauptsächlich im Augustinus eine kirchliche Stütze für die Bedeutung des Selbstbewußtseins und des daraus fließenden Rechtes des Subjektes im Ausbaue der Wahrheit findet, werden wir mit nichten etwas tadelnswerthes finden. Nicht ganz genau richtig ist es jedoch, wenn Augustinus in dieser Beziehung ohne weiters mit Kartesius in Parallele gestellt wird. Freilich hat auch Augustinus an mehr als einer Stelle auf das Selbstbewußtsein als den letzten Anhalt der Erkenntniß der Wahrheit rekurrirt und den Kartesischen Satz fast wörtlich ausgesprochen, (Tu, qui scis te nosse, scis te esse? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis anne multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio? Cogitare te scis? Scio. Solil. II, 1.) aber er hat nicht allein diesen Satz nicht zum Fundamente der Wahrheit gemacht, was richtig verstanden, wie wir oben sahen, auch Kartesius nicht gethan hat, sondern er hat ihn auch nicht, wie Kartesius es allerdings versucht hat, zum Ausgangspunkte aller gewissen, subjektiven Erkenntniß der Wahrheit machen wollen. Denn das ist allerdings noch etwas anderes, als dem Zweifel und der Skepsis gegenüber auf ihn als den letzten Halt rekurriren. Nun enthält diese Ungenauigkeit, die Günther sich in der Zusammenstellung des Kartesius und Augustinus in Betreff der Bedeutung des Selbstbewußtseins für die Philosophie zu Schulden kommen läßt, allerdings noch keineswegs eine wesentliche Unrichtigkeit in Betreff der Bestimmung dieses Verhältnisses selbst. Denn wenn das Normalverhältniß der Erkenntniß der Wahrheit zwei Faktoren, den subjektiven und den objektiven (die Auktorität), im rechten Verhältnisse zu einander erfordert, wenn es gewiß ist, daß das Christenthum in und mit der vollen Wahrheit auch dieses Normalverhältniß uns wiedergibt, daß die Kirche, wie überhaupt die persönliche und individuelle Freiheit trotz der Bindung zur engsten Gemeinschaft und zur strengsten Ordnung, so auch das Recht des Subjektes im Denken und in der Konstruktion der Wahrheit trotz der absoluten göttlichen Auktorität nicht bekämpft und befeindet, sondern vielmehr eben durch diese Bindung ihm die vollste Entwickelung und selbstständige Thätigkeit ermöglicht, so muß das Selbstbewußtsein, so gut wie wir auf dasselbe dem subjektiven Zweifel gegenüber als den letzten Anhalt rekurriren, so gut auch als der Ausgangspunkt in der positiven Rekonstruktion der Wahrheit genommen werden können, vorausgesetzt, daß es sich eben nur um diese handelt, und

das Subjekt den objektiven Grund der Wahrheit und das Recht der Auktorität nicht verkennt. Unter dieser Voraussetzung werden wir es sogar als den richtigen Entwickelungsgang ansehen und einen Fortschritt darin anerkennen müssen, daß das Subjekt mehr und mehr zur vollen Anerkennung seiner Rechte und seiner Wirksamkeit innerhalb der Wahrheit gelange. So betrachtet, nehme ich keinen Anstand zu behaupten, daß Günther, indem er schlechtweg den Kartesius mit Augustinus in Betreff des subjektiven Ausganges der Philosophie zusammenstellt, gerade den Fortschritt verkennt, der als ein möglicher wenigstens darin angedeutet liegt, daß bei Kartesius nicht wie bei Augustinus das Selbstbewußtsein nicht blos der letzte Anhalt, sondern der Ausgangspunkt in der Rekonstruktion der Wahrheit ist; welche Verkennung aber nur dadurch möglich war, daß das, was zwischen Augustinus und Kartesius liegt, und was die Möglichkeit dieses Fortschrittes vermittelte, die Scholastik nemlich, von Günther nicht richtig gewürdiget wurde, wodurch denn das Urtheil nach allen Seiten hin, sowohl über die Scholastik als über Augustinus und Kartesius, als ein schiefes sich gestaltet; jene Verkennung der Scholastik in ihrer wahren Bedeutung aber hängt selbst wieder auf's innigste mit der mangelhaften und ungerechten Beurtheilung der hellenischen Philosophie zusammen. Hiermit haben wir in den allgemeinsten Umrissen unsere Auffassung über den Entwickelungsgang der christlichen und kirchlichen Philosophie und Günthers Urtheil über denselben angedeutet. Genauer eingehend müßten wir im Einzelnen nachweisen, wie dem von uns aufgestellten Grundgedanken gemäß die Rektifikation des empirischen Denkens in der That der Maaßstab der Entwickelung ist, wie Fortschritt und Rückschritt dadurch bedingt ist, daß diese Rektifikation in der That vollzogen oder daß umgekehrt Momente des nicht rektifizirten empirischen Denkens in die Rekonstruktion der absoluten, im Glauben wiedergegebenen Wahrheit verwendet werden. Wir müssen uns jedoch hier zu dem, was im Fortgange der Abhandlung gelegentlich schon berührt wurde, mit einigen Andeutungen begnügen, die wir unserm jetzigen Zwecke gemäß am besten an die hauptsächlichen Vorwürfe knüpfen, die Günther gegen die ältere christliche und kirchliche Philosophie erhebt. Der erste bis zum Ueberdrusse wiederholte Vorwurf ist der, daß die philosophische Entwickelung des christlichen Bewußtseins unter dem Einflusse und der Vorherrschaft der pantheistischen und rein naturalistischen antiken hellenischen Phi=

losophie gestanden habe. Die Thatsache ist offenbar und nicht zu läugnen, und wir fügen, sie erläuternd und den Entwickelungsgang der Philosophie, wo wir ihn oben in dem Gegensatze von Plato und Aristoteles verlassen haben, wieder aufnehmend (denn ein wirklicher Fortschritt im Großen fand von da an bis auf die Verbindung der hellenischen Philosophie mit dem christlichen Glauben nicht statt) hinzu, daß die Entwickelung der christlichen Philosophie von Augustinus bis auf Kartesius (letztern nicht eingeschlossen) im Großen genommen den Gang geht, der durch das Verhältniß zum Plato und zum Aristoteles bestimmt war. In der ersten Hälfte (Augustinus — Skotus Erigena — Anselmus) vorherrschend platonisch, geht sie, nachdem sie auf der Höhe ihrer Entwickelung in Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Skotus eine bewußte Ausgleichung zwischen der Platonischen Ideen- und der Aristotelischen Begriffslehre zu Stande gebracht, in der letzten Hälfte mehr und mehr in einen über Aristoteles hinausgehenden Nominalismus über, in ähnlicher Weise, wie in der antiken Philosophie die Stoiker über Aristoteles hinaus einen solchen entwickelt hatten. Wenn wir nun diese nicht von der Wirksamkeit eines Einzelnen bedingte, durch mehr als ein Jahrtausend hindurch sich vollziehende geistige Entwickelung nicht als reine Idealisten beurtheilen wollen, so werden wir vor allem uns gedrängt sehen, das dankbar anzuerkennen, was in derselben erreicht ist, und dazu wird uns eine richtige Würdigung des bezeichneten Resultates der hellenischen Philosophie ohne weiters die Hand bieten. Wenn wir nemlich anerkennen, daß in dem Gegensatze der Platonischen Ideen- und der Aristotelischen Begriffslehre die wesentliche Form des menschlichen Denkens als einer formal-realen Thätigkeit zur Anerkennung gekommen, so müssen wir auch anerkennen, daß die christliche Philosophie in jenem großen Entwickelungsgange im Wesentlichen das geleistet habe, was für die Regeneration des Denkens im weiteren Fortgange der geistigeu Entwickelung geleistet werden mußte, indem sie eine wahre, innere Aussöhnung des Plato und Aristoteles zu Stande brachte und eben dadurch erst den einen wie den andern Standpunkt in seinem Rechte erwies. Bedenken wir nun, daß diese innere Aussöhnung des Realismus mit dem Nominalismus, wie das Mittelalter diesen Gegensatz bezeichnete, dieser Nachweis der real-formalen Natur des Denkens, welcher allein das Denken in seiner Wahrheit aufrecht erhalten kann, nur auf dem Kreationsstandpunkte möglich

ist (wie denn in der That, wie wir früher schon sahen, die Scholastik jene Aussöhnung nur dadurch zu Stande brachte, daß sie die Ideen in ihrer Realität als Gedanken in Gott faßte, an denen der Mensch jedoch nur Theil haben kann, indem er in subjektiver Thätigkeit den allgemeinen Begriff von der sinnlichen Mannigfaltigkeit abstrahirt), so werden wir im Stande sein, den zweiten Hauptvorwurf Günthers gegen die ältere christliche Philosophie zu würdigen, daß dieselbe den Begriff der Kreation nicht in seiner Reinheit festgehalten habe. Hätte Günther bei diesem Vorwurfe vollständig bedacht, was er heiße, so hätte er ohne Zweifel den Stab über den christlichen Charakter der ganzen ältern christlichen Philosophie gebrochen. Sehen wir indeß genauer zu, was Günther dabei im Auge hat, so ist es offenbar nur die allerdings der ältern christlichen Philosophie gemeinsame Ansicht von der graduellen Unterscheidung und Abstufung der Wesen, wie sie z. B. der h. Augustinus in folgender Stelle, wo er von den Platonikern spricht, darlegt. Deinde viderunt omnem speciem in re quacunque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscunque est, non esse posse, nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est. Ac per hoc sive universi mundi corpus, figuras, qualitates ordinatumque motum et elementa disposita a coelo usque ad terram, et quaecunque corpora in eis sunt; sive omnem vitam, vel quae nutrit et continet, qualis est in arboribus, vel quae et hoc habet et sentit, qualis est in pecoribus, vel quae et hoc habet et intelligit, qualis est in hominibus, vel quae nutritorio subsidio non indiget, sed tantum continet, sentit, intelligit, qualis est in angelis nisi ab illo esse non posse, qui simpliciter est, quia non aliud illi est esse aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud illi est vivere aliud intelligere, quasi possit vivere non intelligens, nec aliud illi est intelligere aliud beatum esse, quasi possit intelligere et non beatus esse, sed quod est illi vivere intelligere, beatum esse hoc est illi esse. de civit. Dei. lib. VIII. cap 6. — Scheint nun auch in dieser Stufenfolge der Wesen, worin Gott gewissermaßen nur ein Glied zu bilden scheint, die Bezeichnung der Kreation als einer Emanation allerdings nicht ganz unverfänglich zu sein, so kann doch bei der Entschiedenheit, womit die ganze christliche Philosophie deßungeachtet den im positiven Glauben gegebenen Begriff der Kreation festhält und zu Grunde legt, das Urgiren dieses Ausdruckes zu Ungunsten der christlichen Philosophie nur als ein schreiendes, ihr angethanes Unrecht gel-

ten. Dagegen werden wir aber nur keinen Augenblick zu läugnen Anstand nehmen, daß jene Stufenfolge der Wesen auf einer durchaus unklaren Auffassung beruht, die gegen die richtige und im dogmatisch-kirchlichen Bewußtsein allein begründete von der Unterscheidung des endlichen Seins nach dem Gegensatze von Geist und Natur und des Menschen als der Synthese von beiden, mit der dann weiterhin die spekulative Erfassung der Trinität und der Kreationslehre innigst zusammenhängt, durchaus nicht Stich halten kann.

Fragen wir aber, worin diese allerdings wesentlich mangelhafte Fassung der ältern christlichen Philosophie ihren Grund habe, so dürfen wir freilich nicht ihren Kreationsbegriff, womit ihr christlicher Charakter selbst in Frage gestellt wäre, wohl aber die nicht gehörige Berücksichtigung der durch die Sünde erfolgten Störung innerhalb der Kreationsverhältnisse, ohne welche die Rektifikation des empirischen Denkens nicht vollzogen werden kann, in Anspruch nehmen; und daß wir das mit Recht thun, daran können wir wohl nicht zweifeln, wenn wir sehen, wie bei Augustinus noch das Böse selbst seinem Begriffe nach, wenn auch nicht als von Gott gewolltes, so doch als von Gott zugelassenes in die ideale Konstruktion, in die Harmonie alles Seins mitaufgenommen und verwendet wird, wie bei der Scholastik die Lehre von der Erbsünde in der That so gut wie kein Moment bei der philosophischen Rekonstruktion bildet, wie nirgends ein ernster Versuch gemacht wird, von der reinen Idee aus eine solche Rekonstruktion durchzuführen, ein Versuch, der freilich so lange des tiefsten und wahren Haltes entbehrt, als wir uns darüber nicht klar geworden sind, wie die im Sechstagewerke hergestellte empirische Ordnung der Dinge von der einen Seite eine von Gott gewollte ist und von der andern doch ein für die ideale Konstruktion zu überwindendes Moment bildet. — Hätte Günther diesen eigentlichen Sitz und Quell des in der ältern christlichen Philosophie in der That Mangelhaften und Unhaltbaren richtiger erkannt, so würde er nicht selbst, was er wirklich that, denselben Fehler nur in einer andern Weise wiederholt haben, indem auch er überall, wie wir gesehen haben, in der Nichtüberwindung der durch das Sündenverhältniß bedingten empirischen Denkform stecken bleibt. Doch noch viel deutlicher wird sich dieses herausstellen in Betreff des letzteren Vorwurfes, den Günther gegen die ältere christliche Philosophie erhebt, und der mit dem so eben besprochenen auf das innigste zusammen-

hängt; es ist dies der vor allen andern in den Vordergrund tretende Vorwurf des Beherrschtseins von dem Begriffe, der, wie Günther die Sache faßt, den Vorwurf einer Knechtung unter das Naturleben enthält, da ja der Begriff nach ihm in der That nur ein Produkt des Naturlebens ist. Müssen wir zugestehen, daß in der älteren christlichen Philosophie die Rektifikation des Denkens und die Emancipation des Bewußtseins aus dem durch die Sünde hervorgerufenen Mißverhältnisse des Geistigen und des Physischen und der dadurch bedingten anomalen Stellung des Menschen im Ganzen der Kreatur nicht ernstlich vollzogen sei, so haben wir damit allerdings auch unserseits zugestanden, daß dem subjektiven Abstraktionsmomente in ihr ein zu großes Gewicht eingeräumt sei und ein Blick auf den Entwickelungsgang im Großen und Ganzen, wie wir ihn schon oben angedeutet haben (anfangs vorherrschender Platonismus, dann Geltendwerden des Aristoteles, zunächst, auf der Höhe der Scholastik, in richtiger Ausgleichung mit jenem, dann Ueberhand nehmender Nominalismus und Formalismus) muß dieses ohne weiters bestätigen. Hand in Hand geht damit die in diesem Entwickelungsgange sich kundgebende Erscheinung, daß die christlich kirchliche Philosophie in demselben Maaße, wie sie begrifflich schärfer sich zuspitzt, abstrakter, dem Leben abgewandter und, wir scheuen uns nicht auch dieses auszusprechen, engherzig theologischer wird. Mit welchem lebendigen Interesse sehen wir den h. Augustinus von seinem platonisch-christlichen Standpunkte aus auf alle Seiten des Lebens und des Wissens eingehen? wie nahe und lebendig ist ihm noch der Mensch in seinem empirischen Bewußtsein sowohl im Einzelnen, in der Psychologie, als in der Entwickelung des Ganzen in der Geschichte? wie ernstlich bemüht er sich, das Leben der Natur mit der höheren Auffassung in Einklang zu bringen? selbst Mathematik, Grammatik, Musik rc. liegt ihm nicht fern, um von der Dialektik und dem eigentlich philosophischen Wissen ganz abzusehen. Als dann in Skotus Erigena und vor allen in Anselmus und den älteren Scholastikern die christliche Philosophie, gestützt auf den h. Augustinus, einen neuen Anlauf nimmt, da ist freilich dieses lebendige Streben zur Ausgestaltung der Wissenschaft nach allen Seiten hin schon zur festen Form geworden, aber noch wird der intellectus ex fide als das Ziel der Philosophie festgehalten. Als dann ferner mit der Herrschaft des Aristoteles, dem Albert der Große Bahn bricht, die Periode beginnt, welche wir mit

Recht troß dieses Rückschrittes nach der einen Seite hin als die Höhe der Scholastik bezeichnen, und statt des intellectus ex fide der Glaube nur mehr als das Komplement der aus sich unzulänglichen Vernunft gefaßt wird, die deßungeachtet in demselben Maaße eine Herrschaft sich anmaßt, als sie neben und außer dem Glauben und der Offenbarung zu stehen kommt, da sehen wir den Albertus noch wie einen Riesen des nach allen Seiten hin sich ausbreitenden Wissens gegen seinen Schüler und Nachfolger, den h. Thomas, dastehen, in welchem der christliche Glaubensinhalt als theologisch-philosophische Wahrheit einen viel feiner zugespitzten, aber auch enger umgrenzten Ausdruck findet;*) dem gegenüber dann in dem doctor subtilissimus das rein formale Element zum Uebergewichte gelangt, womit mit nichten in Widerspruch steht, daß in eben demselben die Geltung des Individuellsten, des Willens, in der Philosophie zum Durchbruch kommt, grade sowie in der so eingeleiteten letzten Entwickelungsperiode der Scholastik der absolut einseitig gewordene Formalismus des Nominalismus neben der mehr und mehr zum Durchbruch kommenden Energie des Subjektiven, theils in dem subjektiven Mysticismus, theils in der sich immer mehr geltendmachenden empirischen Forschung steht. Müssen wir also der geschichtlichen Wahrheit zufolge zugestehen, daß der vollständig richtige Entwickelungsgang, dem zufolge der Geist, in demselben Maaße, wie er in der formalen Allgemeinheit des Begriffes aus der Verschlungenheit in die empirisch konkrete Wirklichkeit des Naturlebens sich emancipirt, in die ideale Erfassung einer höheren Realität eingehen muß, durch welche er dann erst wieder zur rechten Würdigung und liebevollen Pflege des Individuellen und Concreten gelangt, in vollständig idealer Weise nicht einge-

*) Wenn wir als das Charakteristische des h. Thomas neben seiner Verstandesschärfe eine gewisse enge Umgrenzung des Gegenstandes bezeichnen, so hindert uns das nicht, anzuerkennen, daß er deßungeachtet spekulativ tiefer und umfassender ist, als alles, was Theologie und Philosophie nach ihm hervorgebracht hat. Sehr interessant stellt sich unter diesen Umständen das Verhalten des h. Thomas in Betreff der pia sententia von der unbefleckten Empfängniß. War seine Kontroverse gegen dieselbe ein Ausfluß seiner vorherrschenden Verstandesrichtung? Glaublich, aber dann bedenke man, daß man auch in vielen andern Punkten über den h. Thomas hinausgehen muß. Zusammenhangslos kann die Wahrheit nicht sein.

halten, daß vielmehr diese Aussöhnung des Idealismus und Empirismus auf der Höhe der Scholastik nur in einer gewissen nothwendigen und abstrakten Weise zu Stande gekommen sei, so werden wir doch leicht erkennen, daß die Weise, wie Günther der Scholastik ein Beherrschtsein vom Begriffe vorwirft, durchaus ungerecht ist, und wir haben ja schon hinlänglich gesehen, daß ihm nur, weil er selbst in einem ganz unklaren logischen Formalismus subjektiv-willkürlicher Auffassung des Begriffes befangen ist, dieser ungerechte Vorwurf möglich war. Ebenso ungerecht ist es dann auch, wenn Günther es vielfach versucht, der Scholastik im allgemeinen den (von der Kirche feierlich verworfenen) Satz zuzuschieben, daß eine Wahrheit philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne. Er gehört nicht einmal der verfallenden Scholastik als solcher an, die überhaupt neben den freilich unläugbaren Erscheinungen des Verfalles und sich Ueberlebthabens hinlängliche, nur gar zu wenig in rechter Weise gewürdigte Beweise des weitern Fortschrittes aufzuweisen hat, dessen Keim die als solche verwesende scholastische Wissenschaft in sich trug; man denke, was die höhere philosophische Auffassung angeht, vor allen an Cusanus, der ja Günthern so manchen Anhaltspunkt geboten hätte. Ich mache, um an früher Gesagtes zu erinnern, nur noch darauf aufmerksam, wie in dem Zerfalle der Scholastik wenigstens auch die Sprache als ein wesentliches Moment beim Zustandekommen der menschlichen Erkenntniß zum Bewußtsein kam, namentlich bei Wilhelm von Occam, aber freilich, wie sich von dem Neugründer des Nominalismus erwarten läßt, in sehr oberflächlicher Weise.

Worin der in der Scholastik selbst begründete Fortschritt nur bestehen konnte, wenn er sich in Wahrheit vollzog, kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Es mußte die auf der Höhe der Scholastik nur nothdürftig und in abstrakter Weise erreichte Ausgleichung des Idealismus nnd Empirismus in lebendig-concreter Weise durchgeführt und so, nachdem die durch die Sünde bewirkte Störung des rechten Verhältnisses in ihrer ganzen Bedeutung zur Anerkennung gekommen, die Rektifikation des empirischen und die wenigstens begrifflich zu erreichende Wiederherstellung des reinen Denkens vollzogen werden, indem sowohl durch subjektives Denken und individuelle Thätigkeit nach der Seite der Empirie hin der ganze faktische Bestand des Wirklichen erforscht und aufgeschlossen, als in ideeller Richtung

durch innigen Anschluß an den Glauben in der Kirche alles Einzelne mehr und mehr in seinem wahren innern Zusammenhange in Gott erkannt wurde. Wir wissen nun, daß dieser in der Scholastik grundgelegte und von ihr geforderte Fortschritt der Entwickelung in der ruhigen, gesetzlich-organischen Weise, die im Wesen der Kirche und des Christenthums begründet ist, und in der er auch trotz des Mangelhaften, was die Scholastik in sich trug, an und für sich hätte vor sich gehen können, wenn die nachfolgende Zeit durch eine desto größere sittliche Energie dieses fehlende kompensirt hätte, nicht vor sich gegangen ist; daß vielmehr, indem der von der Schule selbst geweckte Geist der subjektiven Thätigkeit und des Forschens die Formen und Schranken der Schule durchbrach und nun unter wesentlichster Mitwirkung unendlich vieler anderer Potenzen, die allein im Stande sind, die Revolution gegen die Kirche nicht freilich zu rechtfertigen oder nnr zu entschuldigen, aber doch in ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit geschichtlich zu erklären — der Riß in der Schule zu einem Riß in der Kirche und im Leben führte, wodurch, indem jetzt das Subjekt, im Gegensatze zu der Auktorität, das Leben wie die Wissenschaft zu konstruiren begann, die Periode der neuern Philosophie eingeleitet war, deren wesentlicher Charakter eben in diesem Versuche, absolut vom subjektiven Denken aus die Wahrheit als vollendete Wissenschaft zu konstruiren, besteht. — Diese ihrem innersten Wesen nach protestantische Philosophie (wie Kartesius zu ihr steht, haben wir früher hinlänglich angedeutet), welche sich lange genug als die absolute und einzig wahre Wissenschaft geltend gemacht hat, wird es sich allgemach gefallen lassen müssen, von einem höhern, im katholischen Bewußtsein wiedergewonnenen Standpunkte aus als eine nunmehr in sich abgeschlossene Periode in den ganzen Gang der geistigen Entwickelung einregistrirt zu werden, womit ihr natürlich an ihrer geschichtlichen Bedeutung nichts soll geschmälert werden. Diese aber hat sie erstens und bei weitem am meisten durch die Resultate, welche der mit ihr verbundene, so erfolgreich angeregte Geist des subjektiven Forschens nach allen Richtungen des empirischen Wissens hin zu Tage gefördert und zum geistigen Besitzthume des Gesammtbewußtseins gemacht hat, und zweitens durch die mehr negative und passive Stellung, welche nach dem erfolgten Risse die katholische Kirche in Absicht auf den Fortschritt in der Philosophie und Wissenschaft

genommen hat, nicht freilich, um ihr höchstes Anrecht auf alle Wahrheit aufzugeben, sondern um vor allem zuerst jene wahre, sittliche Reformation in sich durchzuführen, welche allein dem in subjektiver Forschung erweiterten Wissen eine solide Basis zu idealer Rekonstruktion gewähren kann. Diese geschichtliche Bedeutung dessen, was in den letzten drei Jahrhunderten sich entwickelt hat, können und dürfen wir nicht verkennen, um zu tief innerer Wiederverständigung die Hand zu bieten. Die philosophischen Systeme selbst freilich, die die Exponenten dieses geistigen Entwickelungsganges bilden, können wir dabei nur als die Opfer betrachten, welche die immanente Konsequenz des Denkens von dem an den Brüsten der absoluten christlichen Wahrheit zwar groß gezogenen, aber dann absolut und rein auf sich selbst sich stellen wollenden subjektiven Denken forderte, um sie, wie Kronos seine eigenen Kinder, sofort wieder zu verschlingen. Ich könnte, um die innere Wahrheit dieser Auffassung darzuthun, mich lediglich auf das vortreffliche Werk des mehrerwähnten Ulrici (Grundprincip der Philosophie 1. Bd.) berufen, will jedoch zum Schlusse nicht unterlassen, das Resumé der dort gegebenen eingehenden Kritik im Sinne unserer, vom katholischen Standpunkte aus unternommenen Durchführuug zusammenzufassen.

Wir haben gesehen, daß die Scholastik, d. h. die christliche Philosophie auf ihrem bis dahin erreichten Höhepunkte, wenn auch nur in abstrakter Weise, in der Ausgleichung des Realismus und Nominalismus die Aufgabe gelöset hatte, welche von der antiken Philosophie in ihrem höchsten Resultate, dem Gegensatze von platonischem Idealismus und aristotelischem Empirismus, dem menschlichen Geiste gestellt war. Die neuere Philosophie hat, indem sie das subjektive Denken rein auf sich selbst zu stellen versucht, zunächst dieses gewonnene Resultat verläugnet und den in abstracto wenigstens überwundenen Gegensatz als Gegensatz von Idealismus und Realismus in einer ganz neuen Weise herausgestellt und dann eine nur vom Subjekte ausgehende, rein dialektische und deßhalb nur scheinbare Ausgleichung desselben zu Stande gebracht; sie hat, indem sie in solcher Weise damit begann, die Wahrheit rein subjektiv zu rekonstruiren, dahin kommen müssen, rein aus dem Subjekte heraus alles Sein zu konstruiren, und somit hat sie, nachdem sie den ganzen realen Inhalt des Seienden in diese Konstruktion auf-

genommen, im vollendeten subjektiven Pantheismus (oder Anthropo-Pantheismus) ihren Kreislauf abgeschlossen. In dem Gesagten sind die beiden Hauptperioden der neuern Philosophie angedeutet. Die erste, welche nach Leibnitzens verunglücktem Juste-Milieu auf deutschem Boden mit dem Philisterthum des Dogmatismus (zuerst dem der Schule — Wolf — dann dem des sogenannten gesunden Menschenverstandes), auf englischem mit der vollendeten Skepsis Humes, auf französischem mit dem seichtesten und niederträchtigsten Materialismus abschloß, verläuft in der klaren Herausstellung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus im neuern Sinne des Wortes; die zweite, welche mit Kant beginnt und durch Fichte und Schelling hindurch mit Hegel abschließt, hat die dialektische Lösung dieses Gegensatzes zur Aufgabe. Gehen wir noch einigermaßen näher darauf ein. Der von Anfang an gesetzmäßige, einerseits ideale, anderseits empirische Ausgang der neuern Philosophie ist ein Charakteristikon derselben; der Empirismus (oder Realismus im neuern Sinne) hat seinen bestimmten Anfangspunkt in Bako, macht sich aber nicht so fest in einem bestimmten Entwickelungsgange, als vielmehr als der die ganze Zeitrichtung beherrschende Geist geltend und findet seinen Ausdruck vorzüglich in dem englischen Sensualismus und dem französischen Materialismus. Der subjektive Idealismus hingegen hat seinen organisch konsequenten Entwickelungsgang in Kartesius, Spinoza, Leibnitz. Soll, wozu Kartesius jedenfalls den Anstoß gab, das Denken rein subjektiv beginnen, so muß es sofort den Sprung in das reine, abstrakte Sein thun; denn dem subjektiven Abstraktionsdenken bleibt ja absolut kein anderer Ruhepunkt, als der abstrakte Begriff des Seins. Wenn Spinoza dieses reine Sein nicht wie die Eleaten als das absolut bestimmungslose faßte, sondern sofort in den Attributen des Denkenden und des Ausgedehnten, so war das eben nur die Macht, womit sich im Bewußtsein der Menschheit vom Christenthume aus der Gegensatz des Geistigen und Natürlichen (Materiellen) geltend gemacht hatte. Daß er aber damit sofort den vollendeten logischen Widerspruch in sein Princip aufnahm, ist klar. Leibnitz wollte die durch Spinoza für's Denken (scheinbar) gewonnene absolute Einheit nicht aufgeben, wollte anderseits die alle Individualität und damit in letzter Instanz alle Realität vernichtende Konsequenz der abstrakten Seinslehre des Spinoza nicht annehmen und so bildete er sich

das Zwitterding und Monstrum seiner Monadologie, in der das Seiende als eine harmonisch geordnete Vielheit reiner geistiger Einheiten (Monaden) gefaßt wird. Haben wir diese Lehre als ein verunglücktes Juste-Milieu bezeichnet, so brauchen wir wohl dafür, daß sie in der That verunglückt ist, kein Wort zu verlieren. Ein Juste-Milieu ist sie aber in so weit allerdings, als sie glaubte einen Weg gefunden zu haben, wodurch das extreme Resultat des subjektiven Denkens, welches in Spinoza sofort herausgetreten war, mit der absoluten und höchsten Wahrheit im Christenthume ausgeglichen werden könnte; wie dann Leibnitz in dieser Richtung nothwendig über den Protestantismus hinaus der wahren Kirche sich nähern mußte, ohne doch, wie leicht begreiflich, zur Entschiedenheit kommen zu können. In so fern aber Leibnitz von seinem idealistischen Standpunkte aus seine Monaden nur als geistige Wesenheiten fassen konnte, stellt sein System als vollendeter Spiritualismus (der sogar den Begriff der Materie objektiv läugnet) den graden Gegensatz dar zu dem vollendeten Materialismus, der sich als nothwendige Konsequenz des einseitigen Empirismus herausstellte, und somit sehen wir in dem Gegensatze des spiritualistischen Atomismus des Leibnitz und des materialistischen Atomismus der französischen Schule den reinen Gegensatz des neuern Idealismus und Realismus herausgetreten, als das Resultat dieser ersten Periode, dem in einer gründlicheren und selbstständigen Wiederaufnahme der kirchlichen Philosophie noch kein Heilmittel bereitet war. Was zunächst geschah, war, daß der Stachel der Humeschen Skeptik, den jener unlösbare Gegensatz geschärft hatte, die deutsche Gründlichkeit auf dem breiten Ruhekissen des Wolfschen Dogmatismus und der schalen Aufklärungstheorie des gesunden Menschenverstandes nicht ruhen ließ und vorerst wenigstens eine ernste Kritik hervorrief, die aber, weil sie nur subjektiv den herausgestellten Gegensatz lösen wollte, nur eine dialektische Richtung nehmen konnte.

Mit dem Kantischen Kriticismus beginnt die zweite Periode im Verlaufe der neuern Philosophie, deren Tendenz es ist, den nun vollständig herausgetretenen, das Denken vernichtenden Gegensatz von Idealismus und Realismus dialektisch aufzulösen, indem er als ein dem Denken und Bewußtsein immanenter gefaßt wird, was aber nur dadurch möglich ist, daß anderseits mit dem Versuche, das objektive Sein vom Subjekte aus zu kon-

struiren, Ernst gemacht wird. Kant leitet diesen Proceß ein, indem er in der Genesis des Erkennens das Erkennen a priori (aus der Idee) mit dem Erkennen a posteriori (Empirie) vereinigt, so jedoch, daß das Seiende, wenigstens in so weit es erkennbar (vorstellbar) ist, — denn das Ding an sich ist als nicht erkennbares im Grunde auch ein non-ens — für uns nur wird und Existenz gewinnt, indem und in so weit wir die in uns liegenden Formen der Erkenntniß in dasselbe übertragen.

Dieses Ding an sich, d. h. der abstrakte, bestimmungslose Begriff des objektiven Seins, das einzige, was Kant theoretisch von der Objektivität hatte bestehen lassen, (denn daß er die höheren Begriffe Gottes, des Geistes 2c., die er theoretisch verloren hatte, praktisch wieder postulirte, können wir allerdings seinem sittlichen Bewußtsein zur Ehre anrechnen, theoretisch ist es eine Inkonsequenz, die uns hier nicht kümmert) nahm Fichte in den dialektischen Proceß mit auf und indem er es als das Nicht-Ich, nur als ein Moment des Bewußtseins setzte („das Ich setzt sich selbst, das Ich setzt das Nicht-Ich sich entgegen .. das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich und umgekehrt) stellt er blos das in abstracto vollendete System des subjektiven Idealismus dar. Da aber indessen die Naturforschung in dem immermehr in seiner Gesammtheit in die Erkenntniß tretenden Organismus des Naturlebens dem gewissermaßen nur durch die Energie des individuelleu Willens in Fichte in abstracto vollendeten Idealismus eine unmöglich wegzudemonstrirende objektive Realität entgegenwarf, so mußte sich das subjektive Denken mit ihr in Ausgleichung setzen, woraus sich der weitere Fortschritt erklärt, den die Dialektik in Schelling that, indem er der ideellen Macht, welche im geistigen Bewußtsein liegt, gegenüber die Natur als ein Reales anerkennt (nicht die Natur, das Objektive, als eine Position des Ich, wie Fichte, ansetzt), den absoluten Charakter des Denkens aber dadurch rettet, daß er das Ideale und Reale als ihrem Wesen nach identisch und nur in der Reflexion als geschieden ansetzt. Wir haben schon früher erinnert, daß die Schellingsche Philosophie mit Unrecht den Namen der Identitätsphilosophie führt, und mit Recht nur als Indifferenzphilosophie bezeichnet werden könnte, indem der Begriff der Identität zweier verschiedener Principe als des realen Aufgehobenseins des Gegensatzes in einem höheren Dritten mit Nothwendigkeit ein über und

hinter beiden stehendes Sein erfordert, durch Anerkennung dessen aber Schelling die Bahn des absolut subjektiven Denkens hätte verlassen müssen. Wollte das subjektive Denken aber auf diese Bahn des Glaubens nicht einlenken, so blieb nur noch eine und zwar die extremste Konsequenz übrig, daß nemlich das Denken (und also auch das denkende Subjekt) sich selbst als diese Realität des absoluten Gegensatzes von Idealem und Realem (Geist und Natur) d. h. sich selbst als das Absolute, in dem und durch das alles Sein seine Realität hat, d. h. sich selbst als Gott setzt, wobei denn, weil schon dafür gesorgt ist, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, dieser improvisirte, nicht Gottmensch, sondern Menschgott allergnädigst geruhen muß, mit der Einbildung sich zu beruhigen, als ob die Dinge durch ihn würden, weil er den in ihnen sich offenbarenden Gedanken des Schöpfers nachzudenken im Stande ist. Diesen letzten Schritt hat, während Schelling im unstäten Schwanken zwischen dem Principe der absoluten Philosophie und dem Glauben unterging, bekanntlich Hegel gethan. Er vermochte es nur dadurch, daß er die zur reinen Scholastik gewordene Dialektik auf die absolut höchste Spitze trieb und den Satz Sein = Nichts an den Anfang seiner Philosophie setzte. Indem er dieses that, vermochte er freilich die drei wesentlichen Momente alles Bewußtseins (die Idee in ihrem an sich = Geist, Idee in ihrem Anderssein = Natur, Idee in ihrem zu sich Gekommensein aus dem Anderssein = Mensch; wobei man, um des sophistischen Spieles inne zu werden, sich nur die Frage stelle, was denn die Idee in ihrem an sich sein solle?) in seinem dialektischen Proceß zu zerflößen und dadurch ein System zu gewinnen, welches nach der einen Seite hin als ein vollständiges Gegen- (und Zerr-) Bild der christlichen Wahrheit erscheint, und nach der andern so viel von der empirischen Wahrheit in der Natur und Geschichte in seine ideale Konstruktion aufzunehmen vermochte, als überhaupt das Denken, so lange es auch nur scheinbar die Form des Denkens, die, wie wir gesehen haben, in der Sprache objektiv gegebene Logik, respektirt, mit der realen und wirklichen höheren Wahrheit, mit der Metaphysik, die in der Natur und in der Geschichte ist, gemein hat; und in diesem Scheine der idealen Rekonstruktion, die aber in Wirklichkeit nirgends der Kritik der Empirie Stand hält, und die in ihrer vollen Wahrheit, wie wir andeutend wenigstens bewiesen zu haben glauben, von

christlichem Standpunkte aus einzig und allein möglich ist, von hier hätte geleistet werden sollen und wird geleistet werden, liegt die, jetzt freilich auch schon gebrochene Zaubergewalt, die das Hegelsche System über seine Zeit ausgeübt hat.

An und gegen Hegel hat Günther sich entwickelt, um, nachdem die rein subjektiv sein wollende protestantische Philosophie ihren nothwendigen Kreislauf abgeschlossen, die allein auf katholischem Boden mögliche, aber bis dahin selbst von der Scholastik auf ihrem Höhepunkte, über den hinaus eine umfassende und durchschlagende kirchliche Philosophie sich nicht geltend gemacht hat, nur ganz in abstracto zu Stande gebrachte wahrhafte und ersprießliche ideale Rekonstruktion zu vollziehen. Daß er dieses Ziel in einer für die Zukunft beruhigenden Weise nicht erreicht hat, indem er wie Idee und Begriff, so die katholische Wahrheit mit dem Wesen der rein subjektiv sein wollenden Philosophie weder recht scheidet noch recht verbindet, glauben wir gezeigt zu haben. Wo und wie dieser falsche Einfluß der rein subjektiven Philosophie bei Günther sich geltend gemacht hat, das im Einzelnen noch weiter nachzuweisen, würde keinen Gewinn bringen.

Viel besser scheint es mir, zum Schlusse noch einmal unsere volle Ueberzeugung von der Größe und innern Bedeutung der Aufgabe auszudrücken, die Günther sich gestellt hat, eine Aufgabe, deren in rechter Intention versuchte, wenn auch nicht gelungene Lösung allein schon tausendfachen Segen zu bringen im Stande ist; und anderseits das Ergebniß unserer Untersuchung in dem Urtheil zusammenzufassen, daß Günther in demselben Maaße, als er das Princip des nur subjektiven Philosophirens, dessen Resultate er im Interesse des Glaubens und der höchsten Güter der Menschheit bekämpft, doch faktisch selbst zur Anwendung bringt, mit seiner eigenen klar ausgesprochenen Intention nicht minder als mit dem im Entwickelungsgange der christlichen Philosophie sich aussprechenden Geiste und selbst mit dem Dogma der Kirche wenigstens seinem Ausdrucke nach sich in einen bedenklichen Widerspruch setzt, und daß anderseits dieses Vorherrschen des einseitig subjektiv-abstrakten Denkens in genauer Parallele steht mit der Nichtanwendung des von uns durchgeführten Grundsatzes der Rektifikation der Anomalie des empirischen Denkens, wodurch allein die innere Einheit des (reinen) Denkens und des Glaubens als im Wesen des Christenthums

(Katholicismus) als der absoluten Religion begründet thatsächlich erwiesen werden kann. In der Anerkennung dieser innern Einheit des reinen Denkens und des Glaubens, mit der zugleich das richtige Verhältniß zwischen dem subjektiven Denken und der Auktorität (Vernunft und Offenbarung) in der Wurzel erfaßt ist, liegt das Wesentliche des katholischen Bewußtseins, welches uns mit Günther in gleicher Weise, wie mit den Vätern und der Scholastik verbindet. Bis zu welchem Grade die Anwendung des in diesem Bewußtsein gegebenen Grundsatzes von der Loswickelung des reinen Denkens aus der empirischen Anomalie desselben hier und dort gelungen ist und hat gelingen können; das ist ein Moment, welches, so lange wir unser kirchliches Bewußtsein nicht verläugnen, jedenfalls erst an zweiter Stelle zur Sprache kommen kann.

O. a. m. D. G.